بسم الله الرحمن الرحيم



جامعة العلوم
الاسلامية العالمية
عمان - الأردن

التفسير المقارن
دراسة نظرية وتطبيقية على سورة الفاتحة

إعداد

روضة عبد الكريم فرعون

إشراف

أ.د. شحادة حميدي العمري

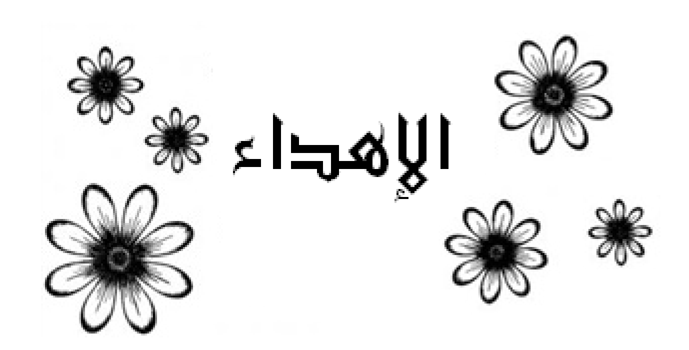
قدّمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن

٢٠١١م – ١٤٣٢هـ



﴿ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ١٢٧ ﴾

[البقرة]



إلى

أستاذي وشيخي علامةِ العصر وأستاذ الأجيال

الدكتور فضل حسن عباس

رحمك الله تعالى ورفع مقامك

أشرُفُ بإهدائك ثمرةَ جهدِك .. الثمرةَ التي اخترتني لغرس بذرتِها .. والتي رعيتَها إلى أن اقترب موعدُ قطافها .. وقد كنتَ متشوّقاً .. لجنيها بيديك، تحثُّ خطاي بتشجيع الأب، وحرص العالم على غِراس عِلمه ..

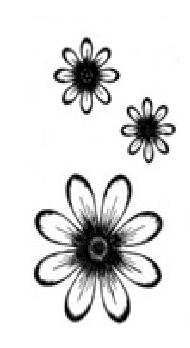
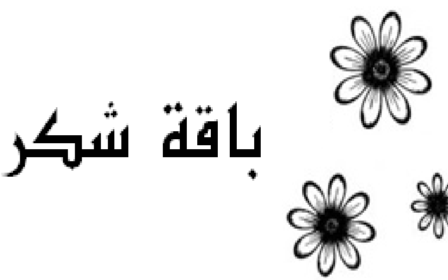
اجتهدتُ لأقدم لك هذه الهديةَ في حياتك؛ لتسعدَ بها، ولتكون زهرةَ مجلسنا، وأنيسَ ندوتنا .. لكنّ الله ـ جلّت حكمته ـ اختارك إلى جواره .. فلبّيت ربّك راضياً مشتاقاً .. وكأني بك قد رأيت هذا الغراس في روضات الجنات، وقد غدا أشجاراً وارفة، فرحلتَ لتتفيّأ ظلالَها، وتنعم بثمارها .. فلتهنأ بهذا الجوار ..

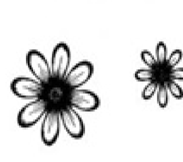
إنْ غاب جسدُك .. فروحُك لن تغيب .. نبضُ كلماتك حيٌّ في قلوبنا .. ومدادُ قلمك باقٍ في عروقنا .. رحمك الله يا شيخنا، وجزاك عنّا وعن الأمة وعن العلم وطلابه خيرَ ما يجزي عالماً ومربياً عن أبنائه وتلاميذه ومحبيه، وجمعنا بك في جناته جنات النعيم، اللّهُمَّ آمين.

تلميذتك المخلصة التي لن تنسى فضلك عليها

روضة عبد الكريم فرعون

السبت عصراً ٤ / جمادى الآخرة/ ١٤٣٢هـ ٦/ ٥/ ٢٠١١م



الحمد لله الذي يسّر طريق العلم، وذلّل الصعاب .. الحمد لله الذي وفقّني بمنّه لإنجاز هذا البحث، وأعانني بقدرته على تجاوز عقباته، وقد كنت دائماً أدعوه أن يطوي لي مشقته، ويقرّب البعيد، ويحقق الأماني، وهو خير مسؤول، وأكرم مأمول، فله الحمد وله الفضل.

وقد كان من عظيم منّه ـ عز وجلّ ـ أن أحاطني بقلوب مُحبّة، أراني عاجزةً عن وصف حنوّها، وعن بلوغِ شكرٍ يناسب عطاءها، ولكنها كلماتٌ ـ مع قصورها ـ تحمل في طيّاتها معاني التقدير والإجلال، وشعوراً عظيماً بالامتنان.

رسالةُ شكر أقدّمها لأسرتي الحبيبة ... والديّ وإخوتي وأخواتي .. بقلب يخفق بمحبتكم .. أسطّر لكم حروف شكري وتقديري لجهودكم، فقد بذلتم من أجلي الكثير .. وبعثتم في نفسي الطموحَ والإصرار، والهمّةَ للاستمرار. أدعو الله أن يجزيكم عني خير الجزاء، وأن يمتّعني بصحبتكم، وأن يطيل بقاءكم، في طاعة الله عز وجلّ، وتمام العافية.

وإنّ لساني لينعقد خجلاً، وإن قلمي ليضطرب عجزاً، إذ أذكر أستاذي الذي كان لي والداً، ومعلّماً، ومربيّاً، الأستاذَ الدكتور فضل حسن عباس ـ رحمه الله ورفع مقامه في عليين ـ، مشرفي الأول على هذه الأطروحة، فمهما قدّمت لك يا أستاذي من كلمات الشكر والاعتراف بالفضل، فلن ولن أوفيك حقّك، فأنت الفضل .. صاحب الخير الذي لا ينقطع، والعطاء الذي لا ينضب، تابعتني منذ سنوات دراستي الأولى، فعلمتني كيف أقرأ، وكيف أبحث، بل .. وكيف أفكر .. تعهدتني بتوجيهاتك، وأحطتني بحسن خلقك، وجميل أدبك، وعظيم كرمك.

وإنّه لمن دواعي سروري أن أتمّ هذا العمل الذي حَرَصتَ على إتمامه، راجية أن يكون على الوجه الذي كنت تتمناه.

أشكر الله أن أكرمني بشرف صحبتك، والتتلمذ على يديك، وأدعوه ـ وهو الأكرم والأجود ـ أن يرزقني برَّك، وأن يوفّقني للسير على نهجك، وأسأله ـ تعالى ـ أن يمنّ عليك بالرضوان، وأن يسكنك فسيح الجنان، وأن يليّن ترابك، ويُحسّن مآبك، ويجعل من السندس والإستبرق ثيابك .. اللّهُمَّ آمين.

وقد أحاطتني أسرة الشيخ الفضل ـ رحمه الله ـ برعايتها الكريمة، وتشجيعها المستمر، فكانت خير خلف لخير سلف، أسأل الله أن يحفظ أبناءها جميعاً، وأن يعظّم أجرهم بفقيدهم وفقيد الأمة.

ولا أنسى كرم مشرفي الثاني الأستاذِ الدكتور شحادة حميدي العمري، بالموافقة على متابعة المسيرة، وأنا أقدّر صعوبة أن يتمّ المرءُ ما بدأه غيرُه، إلا أن هذا لم يثنه عن ثراء هذا البحث بملحوظاته المفيدة، وتوجيهاته السديدة، وهذا هو خُلُق الوفاء، وطبع السخاء، فجزاه الله عني خيراً.

وأشرُف بتقديم أسمى كلمات الشكر والاعتراف بالجميل إلى الدكتور جمال محمود أبو حسّان، الذي فتح لي آفاق هذا البحث، ولم يدّخر جهداً في تقديم المشورة العلمية كلما احتجتُها، مقيلاً بذلك عثرة رأيي، ومصوِّباً خطأ نظري، فالله أسأل أن يبارك له في علمه وينفعه وينفع به.

والشكر موصول إلى الأساتذة المناقِشين الأفاضل، الذين تحمّلوا عبء قراءة هذا البحث، وتفضّلوا عليّ بقبول مناقشته، وتجميله بملحوظاتهم، وتنقيحاتهم.

وأختم بتقديم باقة شكر خاصّة إلى صديقاتي؛ اللاتي سرنَ معي على طريق العلم، فكن خير رفيقات على هذا الدرب.

إليكم جميعاً .. أجملُ تحياتي .. وخالصُ شكري، وجزاكم الله عني خير الجزاء..

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه أجمعين

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

فهرس المحتويات

الملخص

التفسير المقارن

دراسة نظرية وتطبيقية على سورة الفاتحة

إعداد

روضة عبد الكريم فرعون

إشراف

الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس رحمه الله تعالى (المشرف الأول)

ثم

الأستاذ الدكتور شحادة حميدي العمري حفظه الله تعالى (المشرف الثاني)

تناولتْ هذه الأطروحةُ دراسةَ (التفسير المقارن) الذي هو قسيم (التفسير التحليلي، والتفسير الموضوعي، والتفسير الإجمالي)، وذلك من جانبين، هما: الجانب النظري، والجانب التطبيقي.

أما الجانب النظري، فقد بُحِثَتْ فيه المسائل النظرية الخاصّة بهذا العلم، التي من شأنها أن تكشف عن حقيقة الموضوع، وتعالج جوانبه المختلفة.

وأما الجانب التطبيقي، فقد كان دراسة للمواضع التي اختلف فيها المفسرون في آيات سورة الفاتحة، وذلك بدراسة أقوالهم، ومناقشة أدلتهم، بخطوات منهجية، انتهت إلى ترجيح القول الأنسب في تفسير الآيات الكريمة، بالأدلة، وفق ما بدا للباحثة.

وكان من أهداف هذه الأطروحة تقديمُ دراسة تأصيلية، تبيّن أصول هذا اللون من التفسير، وتبرزه للباحثين؛ ليأخذ نصيباً من دراساتهم وبحوثهم، وتقديمُ نماذجَ تطبيقيةٍ توضّح طريقة المقارنة بين أقوال المفسرين المختلفة.

وقد خلصت الأطروحة إلى عدد من النتائج والتوصيات، منها أن (التفسير المقارن) يبحث في الآيات الكريمة التي كان تفسيرُها موضعَ خلاف بين المفسرين، بهدف الوصول إلى القول الراجح، فهو يقوم على الاختلاف بين أقوال المفسرين في الموضع الواحد، وينتهي بالترجيح.

بسم الله الرحمن الرّحيم

﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ ﴾ [الإسراء]

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام التامّان الأكملان على صفوة الله من خلقه، وخيرة الله من عباده، سيدنا محمد، خاتم أنبياء الله ورسله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإنّ العلمَ بكتاب الله، وفهمَ آياتِه، لهو الهدفُ الأسمى لكل مسلم، والمقصدُ الأسنى لكل حريصٍ على تجاوز حروفِه إلى دفينِ كنوزِه، وقد تضافرت جهود المفسرين ـ نضّر الله وجوههم ـ للكشف عن معانيه، وتسابقت هممهم لبيان مقاصده ومراميه، بهدف تقريب خطابه للمتفكّرين، وتيسير بيانه للناظرين، فعاشوا حياتهم مع القرآن وهديه، وقضَوا أعمارهم في عجائب وحيه، فجوّدت عقولهم، وأثمرت جهودهم، وخلّفوا لنا نتاجاتٍ علميّة ثريّة، ودراساتٍ تفسيرية سخيّة.

وكان من شأن الدراسة المقارنة أن تتولى هذه النتاجات، بالدرس والتحليل والتمحيص؛ إبقاءً للنافع المفيد، وإقصاءً للسقيم والبعيد، وانتهاءً بحفظ هذا التراث الفكري، ومن ثم إنضاجِه، والزيادةِ عليه.

والحقّ أنّ الدراسة المقارنة ظهرت في شتّى مجالات البحث العلمي، منذ وقت مبكر، فقد أُلّفت الكتب والبحوث في (الفقه المقارن)، و(القانون المقارن)، و(الأدب المقارن)، و(علم النفس المقارن)، وغيرها، ولم يقتصر الأمر على العلوم الفكرية الإنسانية، بل تجاوزها إلى العلوم التطبيقية، فقد ظهرت فيها الدراسات المقارنة كذلك، كـ(علم التشريح المقارن)، و(علم الفسيولوجية المقارن).

غير أن هذا اللون من الدراسة تورای وتأخر ظهوره، في مجال تفسير القرآن الكريم، لا سيما جانب التأصيل النظري؛ فقد غُرِسَت بذور (التفسير المقارن) بعد منتصف القرن الماضي، على يد

الدكتور أحمد الكومي ـ رحمه الله تعالى ـ، ثم بدأ ظهوره في كتب العلماء، ولكنْ بتعريفاتٍ موجزة، وإشارات سريعة، دون خوض في تفاصيل مسائله، ولا ضبط لقواعده وأصوله.

وفي عام ٢٠٠٦، قام الأستاذ الدكتور مصطفى إبراهيم المشني ـ حفظه الله تعالى ـ بكتابةٍ تأصيليةٍ لـ(التفسير المقارن)، في بحث محكّم، نُشر في (مجلة الشريعة والقانون) في (جامعة الشارقة)، فأبرز هذا اللون للباحثين، مؤكّداً على أهميته، فبعث فيهم الرغبة لسبر غَوره، وإدراك عمقه.

ولِما للتفسير المقارن من أهميّة، فقد التفتَ إليه أستاذي ومشرفي الأول على هذه الأطروحة، فضيلة العلامة المفسّر الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس ـ رحمه الله تعالى ورفع مقامه في عليين ـ، فسعى إلى تشييد بنيانه، وتوجيه طلبة العلم إليه بالدراسة والتطبيق، وطَمَحَ إلى إنشاء مشروع يتم فيه توزيع أجزاء القرآن الكريم على مجموعة من طلبة الدراسات العليا في جامعة العلوم الإسلامية العالمية، ليتناولوا أقوال المفسرين فيها بالدراسة المقارنة، أسأل الله أن يدّخر له أجر هذا العمل ويثقّل به موازينه.

وكان نصيبي من هذا المشروع الدراسةَ النظرية التأصيلية، بالإضافة إلى سورة الفاتحة والبقرة، نموذجاً مختاراً، لتقع عليه الدراسة التطبيقية، ونظراً لبسط الكلام في سورة البقرة، واحتياج دراستها دراسة مقارنة لعدد من السنوات، وعدد من المجلدات، فقد ارتأى مشرفي الثاني على هذه الأطروحة، الأستاذ الدكتور شحادة حميدي العمري، حفظه الله تعالى ـ وهو أحد تلاميذ العلامة الأستاذ الدكتور فضل عباس ـ أن أكتفي بدراسة سورة الفاتحة، وهو بهذا يهدف إلى تنظيم العمل، وتوجيه الجهود، فجزاه الله خيراً.

وأحسب أنني في الدراسة النظرية قد قدّمت رؤية واضحة المعالم لـ(التفسير المقارن)، فقد سعيتُ إلى الوصول إلى تعريف لـ(التفسير المقارن)، بعد مناقشة تعريفاته عند العلماء، واجتهدت في رسم حدوده، وبيان مجالاته، وتتبعتُ أصلَ نشأتِه، ومراحلَ تطوّرِه، وكشفت عن صلته بغيره من ألوان التفسير، وأظهرتُ أهميته، والحاجةَ إليه، وعرضتُ لمنهج البحث فيه.

ولما كان (التفسير المقارن) يقوم على الاختلاف، كما سيتّضح ـ، تعيّن عليّ أن أعقد فصلاً للحديث عن الاختلاف وأسبابه عند المفسرين، وقد أطنبتُ فيه؛ لأهميته في الناحية التطبيقية،

فوقفت مع أهم أسباب اختلاف المفسرين، وقفة متأنية، وناقشتُ أبرز المسائل التي لها علاقة بموضوع الدراسة، وقد أتبعتُ كل سبب من هذه الأسباب بالموقف العلمي الذي من شأنه أن يعين الباحثَ المقارِن على التعامل مع هذه الاختلافات، ويساعده في الترجيح بين الأقوال.

وقد حررتُ القول في أمور قيل إنها من أسباب الاختلاف، والصواب ـ فيما بدا لي ـ أنها ليست كذلك، فعرضتها على ميزان البحث العلمي، وأثبتُّ أنها ليست أسباباً لاختلاف المفسرين كما شاع بين الباحثين، وبهذا ختمت القسم النظري.

ولتوضيح المسائل النظرية التي درستها في هذا القسم، ولتقريب خطوات البحث في هذا الفن، رأيت أن أتناول سورة الفاتحة، لتتمّ دراستها وفق المنهج الذي أُصِّل له في الجانب النظري.

وسلكت في ذلك كلّه طريق التحليل والمناقشة، وإنْ كنت قد خالفت أحداً من العلماء، أو استبعدتُ قولاً لأحد الأساتذة الأفاضل، فعذري أني قد تلمّست الدليل، وبذلت جهدي في إصابة الحق، بموضوعية وحياد، ولا تعني المخالفة التقليلَ من شأنهم، ولا إنكارَ فضلهم، بل هي ثمرة من ثمار جهودهم؛ إذ تعلمتُ على أيديهم أن لا أجامل في البحث العلمي، مع ضرورة التزام آداب الحوار والمدارسة، وأرجو أن أكون قد وفّقت وسُدّدت.

هذه الموضوعات اقتضت مني أن أقسّم الدراسة إلى مقدمة، وبابين، وخاتمة، على النحو الآتي:

خطة الدراسة

القسم النظري: **التفسير المقارن**: **دراسة تأصيلية**، واشتمل على فصلين:

الفصل الأول: مدخل إلى (التفسير المقارن)، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف التفسير المقارن وحدودُه، وجاء فيه مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: التفسير المقارن: تعريفه وألوانه عند العلماء.

المطلب الثاني: الرأي المختار في تعريف التفسير المقارن، وألوانه.

المطلب الثالث: حدود التفسير المقارن.

المبحث الثاني: التفسير المقارن: نشأته – صلته بألوان التفسير الأخرى – أهميته – منهج البحث فيه، واشتمل على مطالب أربعة:

المطلب الأول: نشأة التفسير المقارن، وتطوّره.

المطلب الثاني: صلة التفسير المقارن بألوان التفسير الأخرى.

المطلب الثالث: أهمية التفسير المقارن.

المطلب الرابع: منهج البحث في التفسير المقارن.

الفصل الثاني: أسباب اختلاف المفسرين: عرضها – وبيان الموقف منها، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الاختلاف: معناه – أنواعه – موقف الشرع منه، وفيه مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: معنى الاختلاف.

المطلب الثاني: أنواع الاختلاف.

المطلب الثالث: موقف الشرع من اختلاف المفسرين.

المبحث الثاني: أسباب اختلاف المفسرين، والموقف منها، وفيه مطالب أربعة:

المطلب الأول: أهمية معرفة أسباب اختلاف المفسرين.

المطلب الثاني: أسباب اختلاف المفسرين في الدراسات السابقة.

المطلب الثالث: الرأي المختار في أسباب اختلاف المفسرين، والموقف منها.

المطلب الرابع: بعض ما قيل إنه من أسباب الاختلاف: عرض ونقد.

القسم التطبيقي: **سورة الفاتحة أنموذجاً**، واشتمل على فصلين:

الفصل الأول: تفسير ﴿ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ من قوله تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ۝٢ ﴾ تفسيراً مقارناً.

الفصل الثاني: تفسير ﴿ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾ من قوله تعالى: ﴿ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾ تفسيراً مقارناً.

ثم الخاتمة، وقد ضمّنتها أهم النتائج والتوصيات.

أهمية الدراسة

(التفسير المقارن) لون من ألوان التفسير الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالآيات القرآنية، تفسيراً وبياناً، بل إنه يهدف إلى تثبيت المعنى الأنسب للآيات الكريمة، من بين أقوال كثيرة تداولها المفسرون.

ولذلك، فإنّ أهميته تظهر في الجوانب التالية:

الأول: تصحيح مسار التفسير، وضبطه بقواعد علمية مدروسة، وتخليصه من الأقوال الضعيفة المبنية على أسس غير سليمة، وإبراز القول الراجح القائم على الدليل الصحيح، والحجة القوية.

الثاني: مادة (التفسير المقارن) هي ذلك النتاج الضخم لعقول نيّرة مبدعة، تواردت على القرآن الكريم، تأملاً وتدبراً، ثم بياناً وتفسيراً، فالباحث المقارَن تتسع مداركه، ويتعمق فهمه، وهو يطّلع على ما قيل في تفسير الآية الكريمة، من أقوال متعددة، قامت على طرق مختلفة من الاستدلال والاحتجاج.

الثالث: هذه الدراسة ـ فيما أحسب وأطمح ـ قدَّمتْ الجديدَ للمكتبة القرآنية، فقد حدّدتْ مفهوماً واضحاً لـ(التفسير المقارن)، وعالجتْ مباحثَ نظريةً تكشف عن طبيعته وحقيقته، وكان لها عناية خاصة بـ(أسباب اختلاف المفسرين)؛ إذ فصّلتْ في بيانها، وحقّقتْ أهمّ مسائلها، بطريقة جديدة مختلفة عمّا تمّ تداوله في الكتب التي تناولتْ هذا الموضوع، ووَقَفَتْ مع ما يتناقله الباحثون والكاتبون من أمور على أنها أسباب لاختلاف المفسرين، وقفةَ نقاشٍ ونقد، فلم تَقْبَلْه على أنه مسلَّم به، بل أظهرتْ بطلانه بالدليل والبرهان، كل ذلك بتوفيق من الله.

أسباب اختيار الموضوع

- حاجة (التفسير المقارن) إلى دراسة تأصيلية تقعيدية، تُعنى ببيان أصوله، وإرساء قواعده، وتشقّ له الطريق للظهور والتمكّن بين ألوان التفسير الأخرى، وهو ما خلت منه المكتبة القرآنية، وكان هذا سبباً مهماً في اختياري هذا الموضوع.
- افتقار (التفسير المقارن) إلى دراسة تأريخية، تبرز أصل نشأته، ومراحل تطوّره.
- فتح هذا الباب المغلق للدارسين، وتسهيل عمل الباحثين في الدراسات التطبيقية التي تتناول أجزاء القرآن الكريم بالدراسة المقارنة.

أسئلة الدراسة

جاءت هذه الدراسة لتجيب على الأسئلة التالية:

- ما هي حدود (التفسير المقارن) التي تَمِيزُه عن غيره من المباحث والموضوعات؟
- لماذا اختلفت أقوال المفسرين، وما هي الدوافع التي دفعتهم لاختيار قول دون آخر؟
- وهل كان اختلافهم قائماً على أدلة تحرّاها المفسرون، وأسباب موضوعية، أم أنه اختلاف تابع للهوى؟
- ما هي القواعد العلمية التي ينبغي أن تُتّبع لمعرفة القوي من الضعيف من الأقوال؟
- ما هي الخطوات التي يحسن بالباحث المقارِن أن ينهجها في التعامل مع أقوال المفسرين المختلفة؟

حدود الدراسة التطبيقية

لمّا كانت هذه الدراسة التطبيقية أنموذجاً يهدف إلى توضيح جانب التأصيل النظري، كان لا بدّ أن تنضبط معالمها، وتظهر حدودها؛ لتحصل الفائدة منها.

وهذه المحدِّدات هي:

- موضوع الدراسة التطبيقية في (التفسير المقارن) هو الأقوال التفسيرية، أي ما كان بياناً للآية، وتوضيحاً لمعناها؛ ذلك أن في كتب التفسير مسائل يعرض لها المفسرون، لكنها ليست من صُلب التفسير، فهذه لا تدخل في نطاق الدراسة.
- تتناول الدراسة التطبيقية المواضع التي وقع فيها اختلافٌ للمفسرين اختلافاً حقيقياً معتبراً، أي اختلافاً يعتدّ به، وترجع فيه الأقوال إلى أكثر من معنى، سواء أكان الاختلاف بينها على سبيل التضادّ، أم لا، ولا تتناول الدراسة ـ بطبيعة الحال ـ الأقوال الغريبة الشاذّة التي لا تقوم على دليل، وتلك التي يرجع فيها الاختلاف إلى التنوّع، وسيأتي بيان ذلك.
- تعتمد الدراسة التطبيقية على أمهات التفاسير، فهي التفاسير التي ضمّت الأقوال الرئيسة، ولا يمنع هذا من الاطلاع على غيرها، ولكن لما كان المعهود في الرسائل الجامعية أنها تُحدّد بوقت وحجم، كان الأفضل أن يُضبط نطاق الدراسة، بتعيين مصادرها، هذا هو الأصل.

غير أني لم أكتف في دراستي التطبيقية بأمهات التفاسير؛ لقناعتي بأن الباحث المقارِن كلما أطلق عنان بحثه في التفاسير، كانت نتائج دراسته أوفق وأقرب من الصواب؛ ولهذا فقد رجعتُ إلى تفاسير كثيرة، لم أثبتها كلها في الرسالة، وما أثبته هو التفاسير التالية:

(مجاز القرآن) لأبي عبيدة، (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) للطبري، (مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة) للراغب الأصفهاني، (الكشاف) للزمخشري، (المحرر الوجيز) لابن عطية، (مفاتح الغيب) للرازي، (الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي، (أنوار التنزيل) للبيضاوي، وحاشية شيخ زادة والشهاب الخفاجي عليه، (مدارك التنزيل) للنسفي، (التسهيل) لابن جزي، (البحر المحيط) لأبي حيان، ، (الدرّ المصون) للسمين الحلبي، (تفسير القرآن العظيم) لابن كثير، (غرائب القرآن) للنيسابوري، (إرشاد العقل السليم) لأبي السعود، (فتح القدير) للشوكاني، (روح المعاني) للألوسي، (تفسير المنار) لمحمد رشيد رضا، (في ظلال القرآن) لسيد قطب، (زهرة التفاسير) لمحمد أبو زهرة، (التحرير والتنوير) لابن عاشور، (الأساس في التفسير) لسعيد حوى، تفسير الشعراوي، (التفسير الوسيط) لسيد طنطاوي.

صعوبات الدراسة

على الرغم من متعة البحث، وغَناء التجربة، وعلى الرغم مما كان يساورني ـ أثناء الكتابة ـ من شعور بالبهجة؛ لجدّة الموضوع، إلا أنّ البحث لا يخلو من صعوبات.

اتّسم هذا الموضوع بالجدّة، وهذه السمة، وإنْ كانت تثير الرغبة في خوض غماره، غير أنها تسبّبت في وعورة مسلكه، وصعوبة اقتحامه.

لم يُكتب في هذا الموضوع إلا النزر اليسير، وقد كنت أستنطق الكتب ـ وخاصة في الجانب النظري ـ لأجد فيها أي إشارة يمكن أن تضيء لي طريقي، وتساعدني في تحديد مساري.

ومما زادني رهقاً وعناءً أن اللمحات والإشارات التي كتبت في هذا الموضوع، كانت في غير الوجهة التي قصدتها، فكان انطلاقي من العدم، وكان اجتهادي في شقّ طريق جديد ومحاولة تعبيده.

وبعد الانتهاء من الجانب النظري، واجهتني صعوبات جديدة في الجانب التطبيقي، تتمثل في دقة كلام المفسرين، وما يتطلّبه هذا من تحليل وتعمّق وصبر؛ للكشف عما ينطوي عليه من مقاصد، والتقاط ما يحمله من أدلة.

ثم مناقشة الأقوال بأدلتها، للوصول إلى القول الراجح، واستجلاب الأدلة عليه، وما يلزم ذلك كله من جهد ذهني، للمّ شتات الموضوع، ووزن ما جاء فيه، وعرضه بطريقة منظمة.

وحسبي أنني استعنت بالله، وألححت في الدعاء، فكفاني، وأعانني، وذلّل لي الصعاب، ويسّر لي إخراج هذه الدراسة بعد ما يقارب العامين من البدء فيها، فله الفضل والمنّة.

ولا أنسى جهد[١] أستاذي العلامـــة الدكتور فضل حسن عباس ـ رحمه الله ورفع مقامه في عليين ـ في إرشادي، وتوجيهي، وتشجيعي، وقد كان حرصي على أن أبلغ حسن ظنه بي دافعاً لي للاستمرار والمثابرة، وتخطي الصعوبات.

الدراسات السابقة

هذه الدراسة لها جانبان: الجانب النظري، والجانب التطبيقي.

- أما **الجانب النظري**، فقد سبقت الإشارة إلى أنه فُقِد في كتابات الباحثين، إلا من بعض الإشارات واللمحات، ولم يكتب في هذا الموضوع ـ فيما أعلم ـ إلا الأستاذ الدكتور مصطفى إبراهيم المشني، في بحثه ((التفسير المقارن – دراسة تأصيلية))، وهو بحث مُحّكَّم، نُشر في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة، ٢٠٠٦م[٢]، وهي أول دراسة نظرية تأصيلية متخصصة مستقلّة في هذا المجال.

وقد قصد الدكتور الفاضل من هذا البحث أن يرسم قواعد هذا اللون من التفسير وأصوله، وأن يحدد منهجية واضحة للبحث فيه، وبيان فوائده وغاياته، من خلال ما تناوله من مسائل، فقد بحث المحدّدات اللغوية والاصطلاحية لـ(التفسير المقارن)، وتتبّعَ بداياته، ومراحله، وعرَض ألوانه، وبيّن

---

[١] كان من فضل الله عليّ أن وفّقني لإتمام الباب النظري، ونصف الباب التطبيقي، في حياة الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس، ثم وافته المنيّة، رحمه الله وأحسن إليه، ومن باب الاعتراف بفضله، وإظهار جهده في هذا البحث، فقد حرصت ــ في القسم الذي كتبتُه في حياته ــ على أن أكتب بجانب اسمه: (حفظه الله)، وفي القسم الذي كتبتُه بعد وفاته: (رحمه الله ورفع مقامه).

[٢] عدد (٢٦)، ص(١٣٧-٢٠٥).

المنهجية العلمية للبحث فيه، وتحدّث عن الأدلة التي هي مرجِّحات، يستعين بها الباحث لترجيح قول على آخر، ونبّه على أهمية (التفسير المقارن)وغاياتِه، وختم بحثه بالتطبيق على مثالين، الأول: المقارنة بين منهج المأثور عند كلّ من الطبري والبغوي وابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتۡ لَهُمۡ جَنَّٰتُ ٱلۡفِرۡدَوۡسِ نُزُلًا ﴿١٠٧﴾ ﴾ [الكهف]، والثاني: المقارنة في النحو، تناول فيه قوله تعالى: ﴿ لِّئَلَّا يَعۡلَمَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الحديد].

وقد كان للدكتور مصطفى قدمُ السبق في بعث هذا الموضوع، وكان له الفضل في إضافات علمية أسهمت في إنضاجه، غير أنني سلكت طريقاً غير طريقه الذي سلكه في بحثه القيّم هذا، وظنّي به ـ وقد شرُفت بالتتلمذ له ـ أنه لا يضيق بالمخالفة، إن كان مبعثها الرغبةَ في البحث العلمي، وهدفُها تحسّسَ الصواب.

ولما كان الغرضُ من ذكر (الدراسات السابقة) بيانَ مواطن الاختلاف بين دراسة الباحث، والدراسات التي سبقته؛ لتظهر الدواعي التي دفعته لكتابة بحث جديد في الموضوع نفسه، والتنبيه على الجدّة التي قدّمها، وجدت أن الأقرب لهذا الغرض أن أعرض هذه المواطن بنقاط:

مواطن الاختلاف

- أختلفُ مع الدكتور مصطفى ـ حفظه الله ـ في تعريف (التفسير المقارن)، وحدودِه وألوانِه، فقد جعلتُ الدائرة التي يُعنى بها (التفسير المقارن) أضيقَ من تلك التي ذهب إليها الدكتور الفاضل، وسيتّضح هذا في موضعه.

فهو اختلاف في جوهر الموضوع وأساسه، ومن ثم فيما ينبني عليه من تطبيقات، وهذا هو الاختلاف الرئيس بين الدراستين.

- حين تحدث الدكتور عن (أدلة الترجيح)، ذكر الأدلة الكلية، وهي: (القرآن، الحديث الصحيح، اللغة، الدليل العقلي)، وأنا أتفق معه في هذا، غير أني عرضت لمسألة الترجيح بأسلوب آخر، أقرب إلى التفصيل، فقد جعلتها في الفصل المخصَّص للحديث عن (أسباب اختلاف المفسرين)، وأتبعت كل سبب منها بالموقف العلمي من هذا السبب، وكيف يمكن للباحث

المقارِن أن يتعامل مع أقوال المفسرين المختلفة الناشئة عن ذلك السبب، وجعلته تحت عنوان: (الموقف من الاختلاف الناشئ عن ...)، وهذا الموقف في الحقيقة هو قاعدة من قواعد الترجيح، وقد دمجتها في فصل (أسباب اختلاف المفسرين)؛ ولم أجعلها في فصل مستقل؛ ليتمّ الانتقال مباشرة من السبب إلى طريقة التعامل معه، فتبقى الأفكار حاضرة في ذهن القارئ.

الإضافة على ما جاء في بحث الدكتور مصطفى

ظهرت إضافاتي بما يلي:

- عرضتُ تعريفات العلماء لـ(التفسير المقارن)، وناقشتها، وبيّنت ملحوظاتي عليها.
- خصّصت مبحثاً لبيان صلة (التفسير المقارن) بألوان التفسير الأخرى: (التحليلي، والإجمالي، والموضوعي).
- خصّصت فصلاً كبيراً للحديث عن (أسباب اختلاف المفسرين)، تناولت فيه مسائل مختلفة تتعلق بالاختلاف.

لهذه الاختلافات، ولهذه الإضافات، أرى أن دراستي قد نحت منحى مختلفاً عن دراسة الدكتور مصطفى ـ حفظه الله ـ، وهذا ما وصل إليه اجتهادي وفهمي، وهو اجتهاد يحتمل الخطأ والصواب، وأسأل الله السداد.

- وأما **الجانب التطبيقي**، فإن الدراسات السابقة المتصلة به، هي التفاسير التي عُنيت بعرض أقوال متعددة في معنى الآية الواحدة، وترجيح أحدها، كتفسير الطبري، والرازي، والألوسي، وغيرها من التفاسير التي يظهر فيها لون المقارنة، مع الإشارة إلى أن بعضاً من هذه التفاسير قد تغيب فيها المقارنة في بعض المواضع، وتظهر في مواضع أخرى، فلا يخفى أن هذه التفاسير ـ على رفعة شأنها ـ لم تكن تجمع الأقوال المختلفة كلها، في كل آية، ولم تلتزم أسلوب المقارنة والترجيح في كل موضع، والمقارنة والترجيح في مواضع الخلاف كلها ـ وفق خطوات منهجية منظمة ـ هو ما يصبو إليه مشروع (التفسير المقارن).

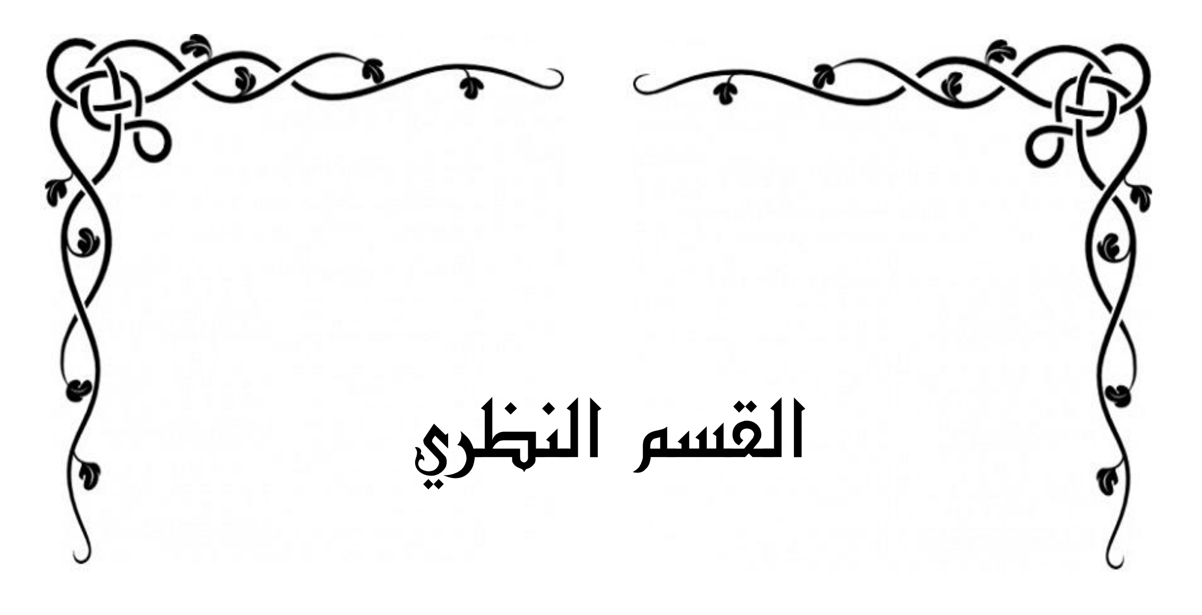
وبعد، فإنّ هذه الدراسة من شأنها أن تؤصل لهذا الفن، وتجلّي صورته للباحثين، وتوضّح حدوده وقواعده، إذا كُتب لها القبول عند الله أولاً، ثم عند أهل العلم ثانياً، وأسأل الله ذلك، وهو الذي لا

يضيع أجر العاملين، كما أسأله ـ تعالى ـ أن يجنبني الخطل والزلل، وتلبيس الشيطان، وأن يرزقني أنوار الفهم، ويجنبني ظلمات الوهم، وأن ينفعني بهذا العمل، ووالديّ، وكلَّ من له فضل عليّ، إنه سميع قريب.

استعنت بالله، واعتصمت بالله، وتوكلت على الله، وما توفيقي إلا بالله.

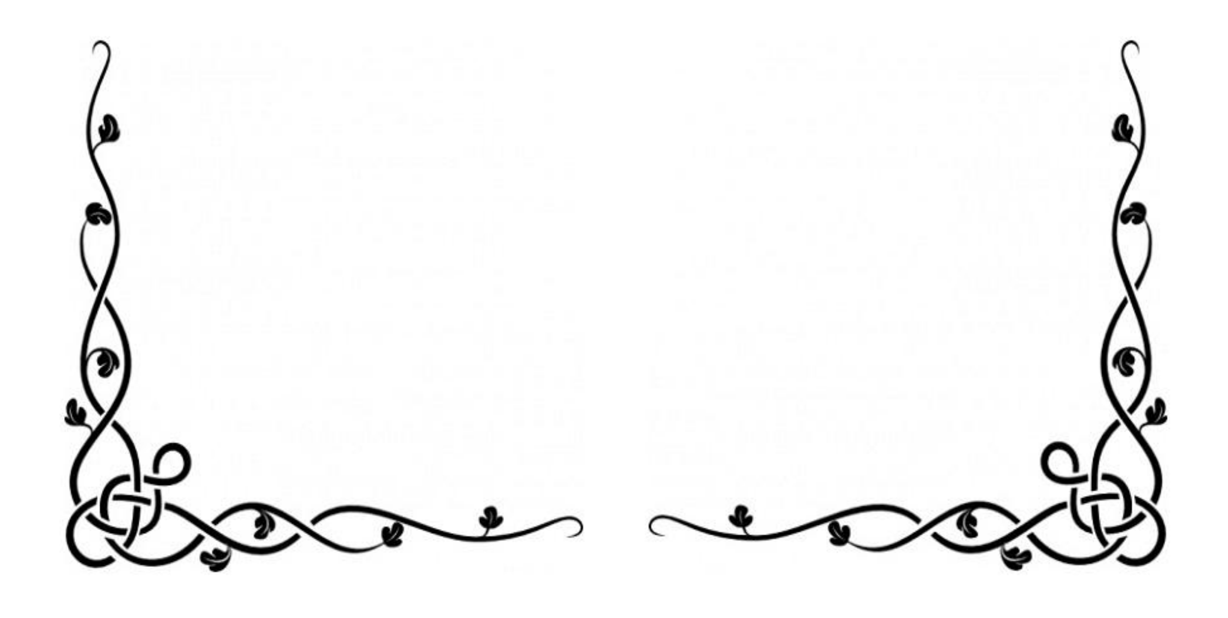
والحمد لله رب العالمين

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين



القسم النظري

التفسير المقارن: دراسة تأصيلية



بسم الله الرحمن الرّحيم

ربّ يسّر وأعِن

تمهيد

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإنّ من تمام حفظ الله لكتابه الخالد أنْ أحاطه بالحفاوة والعناية على مرّ الزمن، فقد جعله سراجاً لا ينطفئ، تشرق أنوارُه على عقول العلماء والباحثين، فلا يزالون يحتفون به، ويتدارسون علومَه، ويثرونها بتآليفهم المتنوعة، غيرَ عاجزين عن تقديم الجديد، وبذرِ الأفكار الحيّة، ليتعهّدها المهتمّون من بعدهم، فيَمُدّوها بأسباب النماء، دراسةً وتحليلاً وتطويراً، حتى تقوى فتنشق عن جملةٍ من المسائل والعلوم.

وها نحن نظفر بومضاتٍ وإشاراتٍ عن (التفسير المقارن) في كتب المعاصرين، تستقطب أنظارَ الباحثين وتغريهم باقتناصها، ثم التسلسلِ بها، إلى أن تنضَج، فيصبح هذا العلمُ واضحَ المعالم، ثابتَ الأساس.

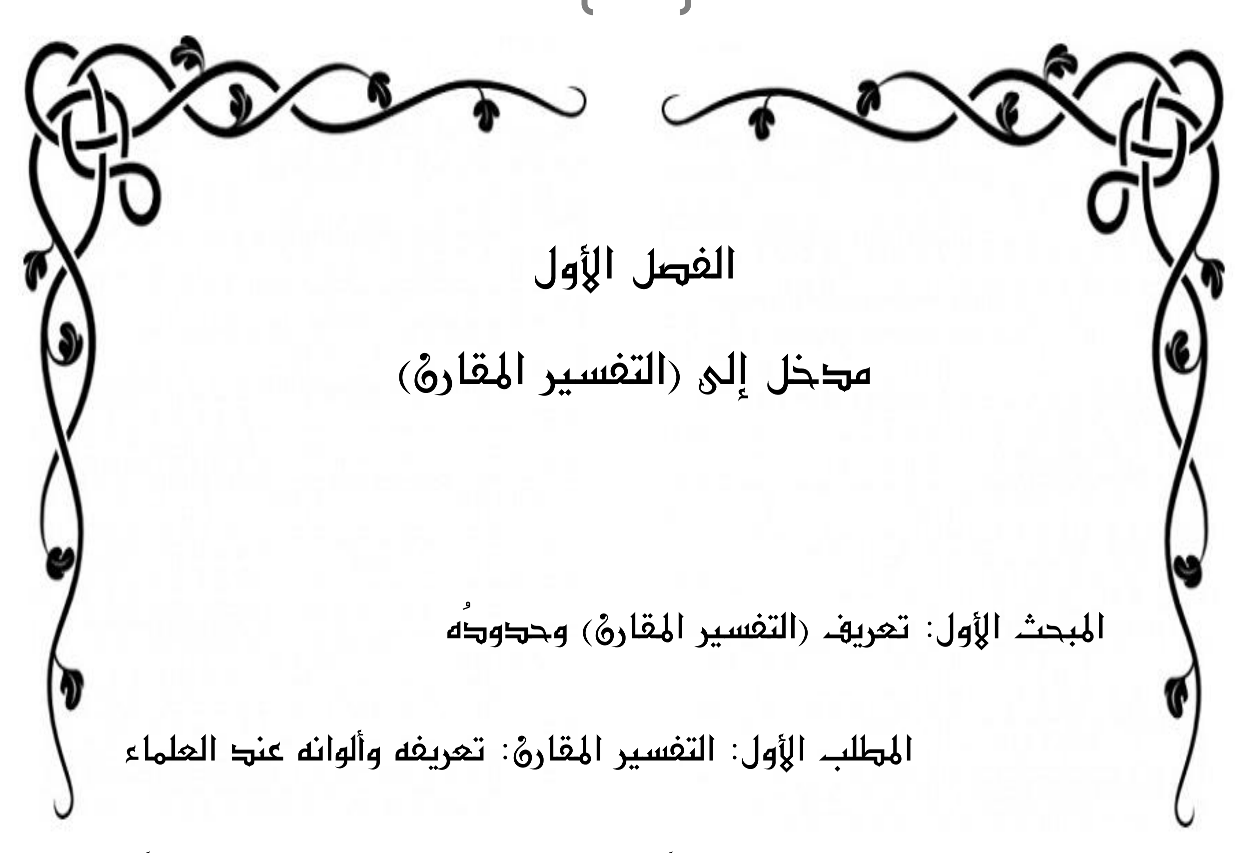
فعلى الرغم من أن جذورَ هذا العلمِ تمتد إلى عصر الصحابة الكرام ﵃ كما سيظهر من واقعهم المرويّ لنا، إلا أنه لم يأخذ مكاناً من الدراسات النظرية بوصفه لوناً من ألوان التفسير، ينضبط بقواعد، ويقوم على أصول، إلا في العصر الحديث، فهو لون قديم جديد.

لذلك نجد أن (التفسير المقارن) لا يزال غضّاً طرياً لم يستوِ على سوقه، فلمّا تستقرْ مسائلُه، ولمّا تتحدد قواعدُه بعد، ولا يزال الفضلاءُ من العلماء والباحثين يجتهدون للوصول إلى تعريف دقيق، يضبط حدودَه.

وجهدي في تحليل تعريفاتهم ومناقشتها، ليس إلا محاولةً أضيفها إلى رصيدهم في طريق إنضاج هذا العلم، مع الاعتراف لهم بالفضل؛ إذ فتقوا أكمامَه، واستنهضوا الهمم للبحث والدراسة.

ولعل الله يأخذ بيد باحث بعدي يسدّ الخلل، ويصوّب الخطأ، وهذا هو شأن العلوم والمعارف الجديدة، تتوافر عليها العقول، فيتلاقح نتاجُها، وتتوافد إليها الجهود، فيَسنُد بعضُها بعضاً؛ ابتغاءَ تقريرِ أساسياتها، وتثبيت أصولها، ويزيد الله ما يشاء لمن يشاء.





الفصل الأول

مدخل إلى (التفسير المقارن)

المبحث الأول: تعريف (التفسير المقارن) وحدودُه

المطلب الأول: التفسير المقارن: تعريفه وألوانه عند العلماء

المطلب الثاني: الرأي المختار في تعريف التفسير المقارن وألونه

المطلب الثالث: حدود التفسير المقارن

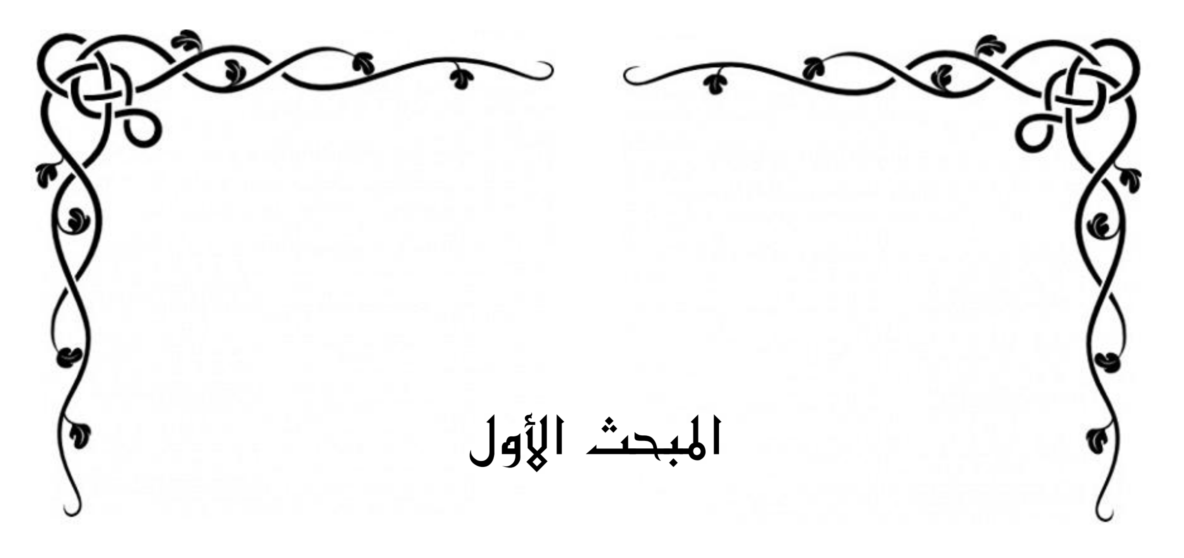
المبحث الثاني: التفسير المقارن: نشأته - صلته بألوان التفسير الأخرى - أهميته – منهج البحث فيه

المطلب الأول: نشأة التفسير المقارن وتطوّره

المطلب الثاني: صلة (التفسير المقارن) بألوان التفسير الأخرى

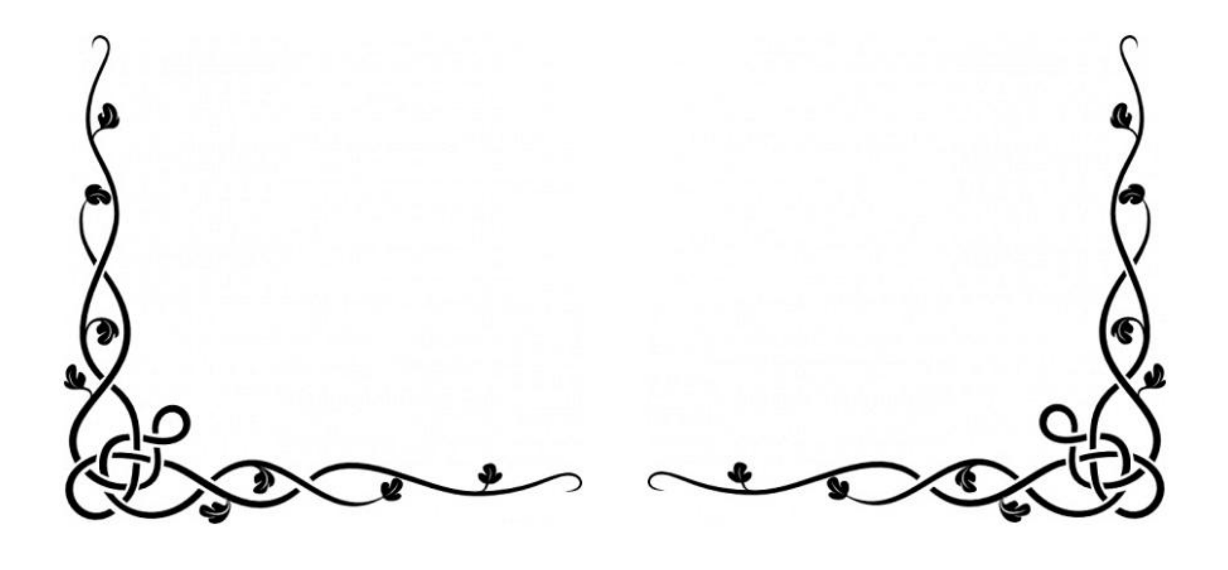
المطلب الثالث: أهمية التفسير المقارن

المطلب الرابع: منهج البحث في التفسير المقارن



المبحث الأول

تعريف (التفسير المقارن) وحدودهُ



المطلب الأول

التفسير المقارن

تعريفه وألوانه عند العلماء

إذا أجلتَ النظرَ في كتب المتقدمين من العلماء الذين كانت لهم عنايةٌ بعلوم التفسير، فإنك لا تكاد تجد أحداً منهم قد عرض لهذا اللونِ من التفسير على سبيل التعريفِ والتأصيل، غير أنك قد تحظى بشيء من هذا فيما كتبه العلماءُ المعاصرون، في معرِض حديثِهم عن تقسيماتِ التفسير.

وهم حين يعرّفون (التفسير المقارن) يذكرون ألوانَه؛ إذ هي جوهر التعريف ولبُّه، فلا يمكن فصلُها عنه إلا على سبيلِ الإبراز والتفصيل، لذلك وجدتُ لزاماً عليّ أن أتناول الأمرين معاً بالعرض والمناقشة، وإنْ أطنبتُ في هذا المطلبِ؛ فلأهميته؛ إذ إن سلامةَ البحث كلِّه تتوقف على فهم المقصود من التفسير المقارن، ومعرفةِ حدوده، فأقول ـ ومن الله وحده العون ـ :

إنّ أولَ مَن خاض هذا الميدان ـ فيما انتهى إليه علمي بعد البحث ـ الدكتورُ أحمد الكومي ـ رحمه الله وجزاه خيراً ـ في كتابه (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، وقد عرّف التفسير المقارن بقوله: "التفسير المقارن: هو بيانُ الآيات القرآنية على ما كتبه جمعٌ من المفسرين بموازنة آرائهم، والمقارنةِ بين مختلف اتجاهاتهم، والبحثِ عما عساه يكون من التوفيق بين ما ظاهره مختَلِف من آيات القرآن الكريم والأحاديث، وما يكون من ذلك مؤتلفاً أو مختلفاً من الكتب السماوية الأخرى"[1]، هذا تعريفٌ خَلَص إليه الدكتور بعد أن فصّل في وصف المنهج المتَّبع في هذا اللون من التفسير[2].

وحين ندقق النظر في هذا التعريف، نلحظ الآتي:

- عرّف الدكتورُ التفسيرَ المقارنَ ببيان المجالات التي يُعنى بها الباحثُ المقارِن، والتي تُعَدّ المقارناتُ فيها ألواناً من ألوان التفسير المقارن، وَفقاً لرؤيته.

---

[1] أحمد الكومي، ومحمد القاسم، **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، ص١٧، (دار البيان، ط١، ١٩٨٢).

[2] **المصدر السابق**، ص (١٤-١٦).

- ضمّ هذا التعريف ألواناً أربعة للتفسير المقارن، ولون خامس ذكره الدكتور في الوصف المفصّل الذي سبق التعريف الموجز، بقوله: "وقد تكون المقارنةُ بين النصوص القرآنية ذاتِ القصة الواحدة، أو الموضوع الواحد؛ لتظهر المفارقاتُ بين مختلف التعبيرات عن المعنى الواحد بعبارات تختلف إيجازاً وإطناباً وتأكيداً وعدمَ تأكيد، وأكثر ما يكون ذلك في قصص القرآن، فتكون مهمةُ المفسر في ذلك البحثَ عن الأسباب والكشفَ عن الأسرار والحِكَمِ التي من أجلها كانت المخالفةُ بين التعبيرين، والمغايرةُ بين الأسلوبين إيجازاً تارة وإطناباً تارة أخرى، وتعبيراً بلفظ مرة، ووضعَ لفظٍ آخرَ بدله مرة أخرى، وذلك وإنْ بُحث في متشابه القرآن إلا أنه نوع آخر من المقارنة والموازنة"[1]، والمحصّلةُ خمسةُ ألوان.

- أما اللون الأول، فهو "بيانُ الآيات القرآنية على ما كتبه جمعٌ من المفسرين بموازنة آرائهم"، وهو ما فصّله بقوله: "أن يعمد الباحث إلى جملةٍ من الآيات القرآنية في مكان واحد، ويستطلع آراءَ المفسرين متتبعاً مَن كتبَ في تفسير تلك الجملة من الآيات، سواء كانوا من السلف أم كانوا من الخلف، وسواء أكان تفسيرهم من التفسير المنقول أم كان معتمداً على الرأي"[2].

وأول ما يشدّ الانتباه في هذا التعريف كلمة (الموازنة)، فاختيار هذه الكلمة هنا اختيارٌ موفّق؛ ذلك أنها تحمل في طيّاتها حقيقةَ معنى (التفسير المقارن)، فهي تدلّ على وجود رأيين أو أكثر يقابَل بينهما[3]، كما توحي بوجود اختلافٍ بين الآراء التفسيرية استدعى الموازنة.

- استطلاع الرؤى التفسيرية لجمع من المفسرين، ثم الموازنة بينها هي الخطوات الإجمالية للباحث المقارِن، والهدفُ هو بيانُ معنى الآية، مع عدم الاقتصار على مفسري عصر بعينه.

والدكتور الكومي بهذا يفتح الباب أمام الباحث، ليجمع ما يستطيع من الأقوال التفسيرية دون قيد.

[1] أحمد الكومي، **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، ص (١٥-١٦).

[2] **المصدر السابق**، ص١٤.

[3] سأدقق في هذه التسمية في المطلب التالي، ص (٣٢-٣٤)، لكنها في المجمل توحي بوجود اختلاف، وهو ركن التفسير المقارن.

وأقول: إنّ الباحث كلما أطلق عنان بحثه في التفاسير على اختلاف مناهجها وعصورها اقترب أكثر من تحقيق الغاية المرجوّة من الدراسة المقارنة، وهي دراسةُ أكبرِ قدرٍ من الأقوال التفسيرية والمقارنةُ بينها، ويبتعد عن هذه الغاية حين يُضيّق دائرةَ بحثه.

- التفسير المقارن تفسير موضعي ـ وفقاً لهذا التعريف ـ، يعمد فيه الباحث إلى جملة من الآيات في موضع واحد، فقول الدكتور: (في موضع واحد) يُخرج من التعريفِ التفسيرَ الموضوعيَّ الذي يعمد فيه الباحثُ إلى تفسير الآيات المتحدثةِ في موضوع واحد بعد جمعها من مواضعها المتفرقة في القرآن، وسنجد من الأساتذة الفضلاء مَن يجمع بين النوعين في إطار التفسير المقارن[1].

- أما اللون الثاني، فهو "المقارنة بين مختلف اتجاهاتهم"، وهو ما فصّله بقوله: "ويوازي بين الاتجاهات المختلفة، والمشارب المتنوعة فيما سلكه كلٌّ منهم في تفسيره، وما انتهجه في مسلكه، فيرى من كان منهم متأثراً بالخلاف المذهبي، ومن كان قاصداً تأييد فرقة من الفرق، أو مذهباً من المذاهب ـ إلى أن قال ـ كل ذلك يكون فيه معرِّجاً على ما يستسيغه بنقله، وناقداً ما لا يقبله بذوقه"[2].
نظرُ الباحث هنا يتوجَّه إلى المسالك التي سلكها المفسرون، لا إلى النصّ المفسَّرِ وما قيل فيه، وقد وسّع الدكتور دائرة المقارنة هنا لتشمل تفاسير المذاهبِ والفرقِ على اختلافها.

- أتفقُ مع الدكتور فيما يتعلق باللون الأول، وأختلف معه في إقحام اللون الثاني؛ إذ إن دراسة مناهج المفسرين ـ سواء أكانت على سبيل المقارنة أم لا ـ لها مجال آخر ليس هو علمَ التفسير، وإنْ كانت على صلة به، بينما دراسةُ أقوال المفسرين وآرائهم التفسيرية، ثم الخروجُ بقولٍ يكشف عن معنى الآية، هو التفسير بعينه.

---

[1] ينظر: ص٢٥، من هذه الدراسة.
[2] أحمد الكومي، **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، ص (١٤، ١٥).

- التفت ـ رحمه الله ـ بعد ذكره هذا اللونَ إلى مرمى الباحث المقارِن الذي هو إظهارُ ما يقبل، وما لا يقبل، وإلى مرجِّحات اختياره، بقوله: "كل ذلك يكون فيه معرِّجاً على ما يستسيغه بنقله، وناقداً ما لا يقبله بذوقه"، فهذا ما يسعى إليه الباحثُ من وصف مناهج المفسرين واتجاهاتِهم، أن يناقشَ ويكشفَ عن وجه الصواب، معتمداً على النقلِ المستساغ، أي المقبول، والذوقِ، الذي هو الرأي والاجتهاد.

- أما اللون الثالث من ألوان التفسير المقارن، على ما يراه الدكتور الكومي، فهو التوفيق بين الآيات بعضها مع بعض، وبين الآيات والأحاديث مما ظاهره التناقض، قال: "وقد يكون ذلك النوع من التفسير المقارن ذا مجال أوسع، وجوّ أفسح، فيتجّه في ذلك التفسير إلى مقارنة النصوص القرآنية المشتركة في موضوع واحد، وما جاء في السنة كذلك من الأحاديث، ثم يقارن بين تلك النصوص القرآنية بعضها مع بعض، كما يقارن بين ما جاء في القرآن الكريم وبين ما جاءت به السنة، وذلك مما يكون ظاهره الاختلاف .... وذلك ما عنيت به العلماء تحت عنوان آخر، وهو (موهم الاختلاف والتناقض) في علوم القرآن، و(مختلف الحديث) في علوم الحديث"[1].

- وأما اللون الرابع، فهو المقارنة بين القرآن الكريم والكتب السماوية السابقة؛ لإظهار مواضع الاتفاق والاختلاف بينها.

- وكان اللون الخامس في المقارنة بين الآيات المتشابهة في ألفاظها مع بعض التغاير، لكشف أسرار النظم البيانية فيها.

- وقد صدّر الدكتور كلامه في الألوان الثلاثة الأخيرة بحرف (قد) الذي يفيد التشكيك هنا، وكأنه يُبقي هذه الألوانَ محلَ نظر الباحثين، فلا يريد أن يجزم بدخولها في مفهوم التفسير

---

[1] **المصدر السابق**، ص١٥.

المقارن، وقد ألمح إلى هذا المعنى عند قوله بعد أن ذكر هذه الأنواع: "وتلك الأنواع جميعها ـ **وإن كان أبرزها الأول** ـ تسمى بالتفسير المقارن"[1].

والذي يظهر لي ـ والله أعلم ـ أن في إدخال هذه الألوان إلى مفهوم التفسير المقارن توسّعاً غيرَ مقبول؛ ذلك أن (موهم الاختلاف والتناقض) بين الآيات القرآنية موضوع مستقرّ معروف، فليس من الدقة أن نخلطَ بين الموضوعات، وندمجَ بينها، بل الأَوْلى أن نُبقي على تمايزها.

والأبعد من هذا إدخال (مختلف الحديث) الذي هو خارج عن علوم القرآن كلها، وأبعد منه إقحام نصوصِ الكتب السماوية السابقة في هذا الميدان، إذ إنه خارجٌ عن مجال التفسير كله، وليس فقط عن مجال التفسير المقارن، ويندرج في ميدان آخر، هو (علم الأديان المقارن)، وكذا يقال في النوع الأخير الذي يسمى بـ(متشابه القرآن)، وقد استقرت ملامحُه منذ القدم، وأُلّفت فيه الكتب، فلا معنى لإدراجه في (التفسير المقارن).

- جدير أنْ نلحظ في هذا التعريفِ الذي نحن بصدده، أنّ الاختلافَ عنصرٌ مشترَك بين الألوان الخمسة، وفي هذا إشارة موفَّقة من الدكتور الكومي إلى أن (الاختلاف) ملازم لكلمة (المقارنة)، وهو الداعي الأساسُ لها، مع التنبيه على أن استحساني هذه الإشارةَ لا يعني الاتفاق مع الدكتور الفاضل في الألوان جميعها التي أدخلها في التفسير المقارن.

كانت هذه الخطوطَ العريضة الأولى التي جُعلت تعريفاً (للتفسير المقارن)، كما جاءت في كتاب (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، وبعد أن فُتح بابُ الحديث عن التفسير المقارن، تنبّه إليه بعض العلماء والباحثين، لكنّهم ـ في الغالب ـ يقفون عند هذا التعريف، ولا يفصّلون مسائلَه، ويُلحظ أن تعريفاتِهم ـ في جلّها ـ معتمدةٌ عليه، غير أنّا نجد ثمة زياداتٍ في بعضها، أو تحديداً ووضوحاً أكثر في بعضها الآخر.

[1] **المصدر السابق**، ص١٦.

وحتى لا أطيل، رأيت أن أقتصر على التنبيه على مواطن الافتراق والاتفاق بين تعريف الدكتور الكومي رحمه الله، وما جاء بعده من تعريفات، مع الإشارة إلى مظانّها، دون سرد نصوصها بالكامل، إلا فيما تقتضيه الحاجة العلمية.

كان هذا التعريفُ أساساً اعتمده الدكتورُ عبد الحي الفرماوي، في كتابه (البداية في التفسير الموضوعي – دراسة منهجية موضوعية)، لكنه اكتفى بذكر الألوان الثلاثة الأولى[1]، ومثله الدكتور محمد الشافعي، في كتابه (المنهج القويم في التفسير الموضوعي لآيات القرآن الحكيم)[2]، بينما اكتفى الدكتور جودة المهدي بالأول والثاني في كتابه (قصد السبيل في التفسير الموضوعي لآي التنزيل)[3].

وممن تأثر بتعريف الدكتورِ الكومي الدكتورُ فهد الرومي في كتابه (بحوث في أصول التفسير ومناهجه)، لكنه لم يتطرق إلى المقارنة بين مناهج المفسرين، وزاد وجهاً جديداً، إذ قال: "وقد تكون المقارنة بين النصّين القرآنيين لإبراز معانٍ لا يُوصِل إليها أحدُ النصّين؛ إذ إن أحدَهما مكمّلٌ للآخر، فقد تختلف العبارة بين النصّين إيجازاً وإطناباً، أو إجمالاً وبياناً، أو عموماً وخصوصاً، وغير ذلك، وقد يظهر ذلك جلياً في جانب القصص القرآني، حيث إن جمع نصوص القصة الواحدة في القرآن الكريم يؤدي إلى تكامل القصة وترابط الأحداث"[4].

وما وصفه الدكتور فهد هو ما يطلِق عليه العلماءُ (تفسير القرآن بالقرآن)، وكأني بالدكتور الفاضل نظر إلى أحد المعاني اللغوية للمقارنة، الذي هو الجمع بين شيئين[5]، فجَعَلَ الجمعَ بين الآيات التي تكمل إحداها الأخرى من باب التفسير المقارن، وسيتبين لنا في المطلب التالي[6] أن المعنى اللغوي لكلمة (المقارنة)، الذي هو الجمع وإن كان غيرَ مقطوعِ الوشائج بالمعنى الاصطلاحي، إلا أنه لا يحلّ محلَّه؛ لأن المعنى الاصطلاحي يتجاوز المعنى اللغوي إلى إطلاقاتٍ مخصوصةٍ يتفق عليها أهلُ الاختصاص.

---

[1] ينظر: عبد الحي الفرماوي، **البداية في التفسير الموضوعي – دراسة منهجية موضوعية**، ص(٤٥، ٤٦)، (مطبعة الحضارة العربية، القاهرة، ط٢، ١٩٧٧).

[2] ينظر: محمد الشافعي، **المنهج القويم في التفسير الموضوعي لآيات القرآن الحكيم**، ص٢٦، (دار البيان، القاهرة، د.ط، ١٩٩٠م).

[3] ينظر: جودة المهدي، **قصد السبيل في التفسير الموضوعي لآي التنزيل**، (٢٨/١)، (دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٩٨٠م).

[4] فهد الرومي، **بحوث في أصول التفسير ومناهجه**، ص٦١، (مكتبة التوبة، الرياض، ط٤، ١٤١٩هـ).

[5] ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (قَرَنَ)، (تح: شهاب الدين أبو عمر، بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٩٩٨).

[6] ينظر: ص٣٢.

كما أن الآيات التي يُكمل بعضها بعضاً، ليس بينها اختلاف، بينما (التفسير المقارن) يقوم على الاختلاف، كما سيأتي[1].

فالجمع بين آيتين كريمتين بهدف استكمال المعنى أو القصة، لا بهدف المقارنة بين آراء المفسرين فيهما لا يُعدّ من (التفسير المقارن).

كذلك نجد الدكتور مصطفى إبراهيم المشني، استند إلى تعريف الدكتور الكومي وبنى عليه ـ بعد ترتيبه وتبويبه والزيادة عليه ـ بحثاً أصّل فيه لهذا العلم، سمّاه (التفسير المقارن – دراسة تأصيلية)، وهو أول دراسة مستقلة متخصصة في هذا الموضوع، تناول فيه مسائلَ عدّة جمعت بين النظرية والتطبيق، فجزى الله أستاذنا خير الجزاء، وبارك في جهده.

قال الدكتور مصطفى في تعريف التفسير المقارن: "هو التفسير الذي يُعنى بالموازنةِ بين آراء المفسرين وأقوالهم في معاني الآيات القرآنية وموضوعاتِها ودلالاتِها، والمقارنةِ بين المفسرين في ضَوء تباينِ ثقافاتِهم وفنونهم ومعارفهم، واختلافِ مناهجهم وتعدُّدِ اتجاهاتِهم وطرائقهم في التفسير، ومناقشة ذلك ضمن منهجية علمية موضوعية، ثم اعتماد الرأي الراجح استناداً إلى الأدلة المعتبرة في الترجيح"[2].

وأسجل هنا بعض الملحوظات:

- صحيح أن هذا التعريف قام على أساس تعريف الدكتور الكومي، إلا أنه قد حذف بعض مفرداته، كما حمل بعض الزيادات التي وسّعت حدود التفسير المقارن، فدخل فيها ما ليس منها، وقد ظهرت هذه الزياداتُ بشكل أوضح في التفصيل الذي بيّن فيه الدكتور الفاضل مفرداتِ التعريف، من ذلك المقارنةُ بين القراءات والإعراب[3]، التي جعلها الدكتور من ضمن المقارنة بين معاني الآيات، ومن ذلك المقارنةُ بين المفسرين[4] من حيث البيئةُ الخاصة والعامة

---

[1] ينظر: ص٣٦.

[2] مصطفى المشني، **بحث (التفسير المقارن – دراسة تأصيلية)**، ص١٤٨، (بحث محكّم في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة، عدد (٢٦)، ٢٠٠٦م).

[3] **المصدر السابق**، ص١٤٩.

[4] **المصدر السابق**، ص١٤٩.

التي أثّرت في ثقافاتهم، ورحلاتُهم، وشيوخُهم وتلاميذُهم، ومصنّفاتُهم، وقيمتُهم العلمية، ومناهجُهم، واتجاهاتُهم، للخروج من هذا بتحديد مواضع الاتفاق والاختلاف والتفوق بينهم، فيظهر ما برز فيه كل مفسر.

وهذا كله ـ فيما يبدو لي ـ لا يدخل في مسمّى التفسير المقارن؛ أما الإعراب، فلا ينشأ عنه خلاف في المعنى، بل هو تابع للمعنى، فالصحيح أن نبحث في المعاني المختلفةِ التي أوردها المفسرون، ثم تأتي الوجوه الإعرابية تبعاً لهذه المعاني[1].

وأما القراءات، فإن كانت متواترة، فلا محلَّ للمقارنة بينها؛ لأن المقارنة في دراستنا هذه ستنتهي بالترجيح؛ إذ هو شرط (التفسير المقارن)[2]، كما سيتضح لاحقاً، ومعلوم أن الترجيح بين القراءات المتواترة غير جائز[3]؛ لأنها كلَّها قرآن، وينبغي قبولُها كلِّها وقبولُ المعاني التي تترتب عليها على السواء.

وإن كانت القراءات شاذّة، فإنّ الاختلافَ الناشئَ عنها غيرُ معتبرٍ على أيّ حال، فلا يُلتفت إليه، ولا ينبغي أن يُشغَلَ به الباحث، وسيأتي مزيد تفصيل لهذا في الفصل الثاني[4]، إن شاء الله.

وعلى هذا تخرج الموازنةُ بين وجوه الإعراب والقراءات من التفسير المقارن.

كما أن المقارنة بين المفسرين من الحيثيات السابقة كلِّها لا وجه لدخولها في التفسير المقارن، وقد سبقت الإشارةُ إلى هذا، في مناقشة اللون الثاني من تعريف الدكتور الكومي[5].

---

[1] سأناقش هذه المسألة في فصل (أسباب اختلاف المفسرين)، ص ١٦٢.

[2] الترجيح شرط (التفسير المقارن)، ولا يكون التفسيرُ مقارناً، إذا لم ينته بالترجيح، ينظر: ص٣٨.

[3] قال أبو شامة: "وقد أكثر المصنّفون في القراءات والتفاسير من الكلام في الترجيح بين هاتين القراءتين ـــ يقصد قراءة (مَلِك) و(مالك) [الفاتحة:٤] ـــ، حتى إنّ بعضهم يبالغ في ذلك، إلى حدٍّ يكاد يُسقط وجه القراءة الأخرى، وليس هذا بمحمود بعد ثبوت القراءتين، وصحة اتّصاف الربّ تعالى بهما، ثم قال: حتى إني في الصلاة، أقرأ بهذه في ركعة، وهذه في ركعة". **إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع للإمام الشاطبي**، ص٧٠، (تح: إبراهيم عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت). وينظر: ص٦٦، من هذه الدراسة.

[4] تنظر: ص (٨٦-٨٧).

[5] تنظر: ص١٩، وسيأتي التأكيد على هذه الفكرة في ص٣٠.

فإن قيل: قد يكون لهذه الأمور أثرٌ ما على آراء المفسرين، وتكون سبباً في اختلافهم[١] ؟ أقول: إذن تكون آراؤهم التفسيرية المختلفةُ التي هي نتاج ثقافاتهم ورحلاتهم و... و... هي موضوعَ بحثنا في دراستنا المقارنة، فهذا ما يُعنى به المفسر؛ أما المقارنة بين مناهج المفسرين فلها مجال آخر.

- نصّ الدكتور مصطفى بوضوح على ضرورة ارتكاز المقارنة على المنهجية العلمية الموضوعية أثناء الدراسة، والاستناد إلى الأدلة المعتبرة عند الترجيح، وهذا الوضوح لم نجده في التعريفات التي تقدمت.

- بعد أن عرّف الدكتورُ التفسيرَ المقارن، وفصّل مفرداتِه، ذكر ألوانَه، وتمثّل اللون الأول بالمقارنة التحليلية، "وهي الموازنة بين مفسِّرَيْن أو أكثر في نصّ قرآني، أو نصوص يجمعها مكان واحد، **أو موضوع واحد،** وتقتضي الكشفَ عن المعاني، وما يستعان به لبيان ما تحمله هذه النصوص، وما تَبِيْنُ عنه ..."[٢]، ثم جاء الدكتور الفاضل بمثال، قارن فيه بين منهجي الزمخشري، وابن عطية في تفسير (الصراط)، من قوله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ ﴾ [الفاتحة]، وقد سبقت الإشارة إلى خروج المقارنة بين مناهج المفسرين من (التفسير المقارن)[٣].

وأدرجَ تحت المقارنةِ التحليليةِ المقارنةَ الموضوعية، وهي ـ كما يقول ـ "الموازنةُ بين مفسِّرَيْن أو أكثر في نصّ قرآني ذي موضوع واحد، **أو في نصوص قرآنية مشتركة في موضوع واحد،** كالفقه أو اللغة أو البيان أو القصص ..، ثم المقارنةُ بين أقوالهم وآرائهم في الموضوع الواحد للوقوفِ على أوجه التماثل والتباين، ومناقشةُ أدلتهم والأخذُ بالراجح استناداً إلى الدليل، فقد تكون المقارنة على سبيل المثال في آيات (رؤية الله) بين الزمخشري والرازي دراسة مقارنة .. "[٤]. وتمثل اللون الثاني في الاتجاهات والمناهج[٥].

---

[١] تجدر الإشارة إلى أن عصر المفسر قد يكون له أثر في اختلاف المفسرين، وقد جعلته سبباً من أسباب اختلاف المفسرين في ص١٥٨، ومعرفة أسباب اختلاف المفسرين تعين في المقارنة بين الأقوال التفسيرية والترجيح بينها، ولكن ينبغي التفريق بين الموضوع الأساس الذي يبحث فيه الباحث المقارن، وهو الأقوال التفسيرية، وبين الأدوات التي يستعين بها لدراسة هذه الأقوال، فالباحث لا يتّجه ابتداءً إلى هذه الأدوات فيجعلها موضوع بحثه، لكنه يتّجه إلى الأقوال التفسيرية المختلفة لدراستها والمقارنة بينها، مستعيناً بهذه الأدوات والأسباب التي أدت إلى اختلاف المفسرين، وهو فرق دقيق، فليُتأمل.

[٢] مصطفى المشني، **بحث (التفسير المقارن – دراسة تأصيلية)**، ص١٦٠.

[٣] تنظر: ص١٩، وسيأتي التأكيد على هذه الفكرة في ص٣٠.

[٤] مصطفى المشني، **بحث (التفسير المقارن – دراسة تأصيلية)**، ص١٦٤.

[٥] تقدمت مناقشة هذا القول، تنظر: ص١٩، وستأتي في ص٣٠.

وأقول فيما يتعلق بالمقارنة بين آراء المفسرين في آيات قرآنية مشتركة في موضوعٍ واحد: إنَّ هذا اللونَ يتداخل مع التفسير الموضوعي الذي تُجمع فيه آيات الموضوع الواحد على اختلاف مواضعها في القرآن الكريم.

والذي يبدو لي أن الذي يتكامل من جمع الآيات ذات الموضوع الواحد هو موقفُ القرآن من هذا الموضوع، لا رأيُ المفسر؛ إذ إن رأي المفسر يظهر مفصّلاً عند الآية الأولى من الموضوع، أما عند مروره على آياتٍ لها علاقةٌ بالموضوع ذاتِه، فإنه يعيد رأيَه بإيجاز، أو يشيرُ إلى تفسيره السابق، ثم يلتفت إلى دلالاتِ الآية التي هو بصدد تفسيرها.

مثال ذلك موقف ابنِ عطية من رؤية الله ﷻ يوم القيامة، نجده يثبتها عند قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [الأنعام]، وهو الموضع الأول من القرآن الذي عرَض فيه المفسرون هذه المسألة، وقد أسهب في إثبات الرؤية، واستدلّ بالأدلة السمعية والعقلية، وذكر الآياتِ التي اشتركت في الموضوع نفسه، وهي قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ [القيامة]، وقوله: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ [المطفّفين]، وردّ على المعتزلة في نفيهم الرؤية[1].

ولكنه حين فسّر بقية الآيات التي اشتركت في الموضوع نفسه، نجد أنه أعاد رأيه بإيجاز، والتفت إلى ما حملته كلُّ آية من دلالات خاصّة بها.

وإذا أردنا ـ بعد ذلك ـ أن نقف على رأي الزمخشري في الرؤية؛ لنقارنه بما ذهب إليه ابن عطية، فيكفينا أن نرى ما قاله الزمخشري في الموضع الأول، الذي هو قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [الأنعام]، وسنجد أنه ينفي تعلّقَ الأبصارِ بالله ﷻ[2]، وهو نفي للرؤية.

وعلى هذا، فإنّ الباحث إذا أراد أن يقارن بين آراء المفسرين في موضوع ما، يكفيه أن يقف عند موضع واحد، وهو الموضع الأول الذي ذُكر فيه الموضوع، ليستطلع آراءَ المفسرين، فالأجدر ـ إذن ـ

[1] ينظر: ابن عطية، **المحرر الوجيز**، (٣/ ٤٣٣ - ٤٣٤)، (تح: الرحالة الفاروق، وآخرين، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، دار الخير، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧).

[2] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (٥٢/٢)، (تح: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥).

أن نُخرِج المقارنةَ بين آراء المفسرين في الآيات التي يجمعها موضوع واحد من التفسير المقارن، وأن نحدد التفسير المقارن بأنه تفسير موضعي لا موضوعي.

ومقابل هذا التوسّع في مفهوم (التفسير المقارن)، نجد من اقتصر على لون واحد، هو المقارنة بين الآراء التفسيرية، وأصحاب هذا الرأي هم الدكتور إبراهيم خليفة، في كتابه (دراسات في مناهج المفسرين)[١]، والدكتور عبد الستار فتح الله السعيد، في كتابه (المدخل إلى التفسير الموضوعي)[٢]، والدكتور فضل عباس، في كتابه (التفسير: أساسياته واتجاهاته)[٣]، والدكتور عبد الغفور جعفر، في كتابه (التفسير والمفسرون - في ثوبه الجديد)[٤].

وتجتمع تعريفاتُهم على هذا اللون، دون غيره، مع التصريح في بعضها[٥] بأن الهدفَ من جمع الأقوال التفسيرية المختلفة هو دراستُها للتمييز بينها، واستخلاصِ الراجح، وبيان أسباب الترجيح.

وأحسب أن في هذا القدر من التعريفات كفايةً للوقوف على اجتهاداتِ العلماء وتصوراتِهم عن (التفسير المقارن)، وقد بان أن المقارنةَ بين الأقوال التفسيرية حاضرةٌ عند جميعهم، لكنهم تفاوتوا فيما وراء ذلك، وفي هذا التفاوت دلالةٌ على أن صورةَ (التفسير المقارن) غيرُ واضحة المعالم، وأن الحاجةَ قائمةٌ إلى وضع إطار يَمِيزُها عن غيرها، وهو ما سأجتهد فيه.

وبعد، فأرجو أن لا يُجعل هذا المطلب من باب الإطالة غير المفيدة، بل من باب الإطناب الذي يَحصل به التوضيحُ والتحديدُ لمفهوم التفسير المقارن، فيسهل بعد ذلك الوصولُ إلى تعريف أجمعُ فيه ما ارتضيتُه من هذه الاجتهادات، وأُبعد ما رأيتُه خارج حدود هذا النوع من التفسير، مع الإقرار بفضل هؤلاء العلماء في تمهيد الطريق أمامي، لما أطمح أن يكون إنضاجاً لمفهوم التفسير المقارن وحدودِه.

---

[١] ينظر: إبراهيم خليفة، **دراسات في مناهج المفسرين**، (٤٦/١)، (مكتبة الأزهر، القاهرة، د.ط، ١٩٧٩).

[٢] ينظر: عبد الستار سعيد، **المدخل إلى التفسير الموضوعي**، ص١٧، (دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، د.ط، ١٩٨٥).

[٣] ينظر: فضل عباس، **التفسير أساسياته واتجاهاته**، ص٢٠٦، (مكتبة دنديس، عمان، ط١، ٢٠٠٥).

[٤] ينظر: عبد الغفور جعفر، **التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد**، ص٥٥٧، (دار السلام، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧).

[٥] ينظر: عبد الستار سعيد، **المدخل إلى التفسير الموضوعي**، ص١٧، وفضل عباس، **التفسير: أساسياته واتجاهاته**، ص٢٠٦، وعبد الغفور جعفر، **التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد**، ص٥٥٧.

المطلب الثاني

الرأي المختار في تعريف التفسير المقارن وألونه

(التفسير المقارن) مركب وصفي، يتكون من جزأين، أرى لزاماً عليّ أن أبيّن معنييهما في اللغة والاصطلاح قبل التركيب، وصولاً إلى دلالتهما مجتمعين، ولن أقحم نفسي وإياكم في الأقوال الكثيرة التي قيلت في هذين الجزأين، بل سأوجز من غير إخلال، مقتصرةً على ما له صلة بما نحن بصدده.

أولاً: معنى كلمة (التفسير) لغة واصطلاحاً

(التَّفْسِيْرُ) **في اللغة**: تفعيل من الفَسْر، بمعنى "بيان الشيء وإيضاحه"[1]، ويظهر من استعمال المعجمات هذا اللفظَ، أنه يُستعمل في إبراز الأعيان الحسيّة، كما يُستعمل في إظهار المعاني المعقولة، على السواء[2].

وأما (التفسير) **في الاصطلاح**، فإنه ليس خاصّاً بالقرآن الكريم؛ بل هو عام في تفسير النصوص على اختلاف موضوعاتها، ويراد منه شرحها وبيانها، لكنه إذا أطلق، فإنه ينصرف إلى تفسير القرآن، كما شاع واشتُهر بين أهل العلم.

وقد تعددت تعريفات العلماء، كلٌّ بما أداه إليه اجتهادُه، وتفاوتت بين التوسّع والإيجاز، فمَن توسّع عرّج على مصادر التفسير التي يُستمد منها، بعد أن ذكر موضوعَه وغايتَه، وجعل بعض العلوم التي

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (فَسَر)، وتنظر مادة (فَسَرَ) في معجمات اللغة.

[2] ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، (دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧)، والفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (فَسَرَ): باب (الراء)، فصل (الفاء)، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧).

ليست من علم التفسير داخلةً فيه، كأبي حيان[١]، والزركشي[٢]، ومَن أوجز اقتصر على موضوع هذا العلم، وغايتِه، كابن جُزَيْ[٣]، وابن عاشور[٤]، والزرقاني[٥]، رحمهم الله جميعاً.

ومعلوم أن المعنى الاصطلاحي لا يستقل عن المعنى اللغوي استقلالاً تاماً؛ إذ بينهما التقاء وصِلَة، وبالاعتماد على المعنى اللغوي الذي تقدّم، فإنّ (التفسير) إذا أضيف إلى (القرآن الكريم)، يكون معناه: **الكشف عن معاني كتاب الله**. وتعريفاتُ العلماء لا تخرج عن هذا، على تعددها.

قال الدكتور محمد حسين الذهبي عن تعريفات العلماء للتفسير: "وكلها تدور على أن التفسير: علم يبحث عن مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية، فهو شامل لكل ما يتوقف عليه فهم المعنى وبيان المراد"[٦].

وقوله: " فهو شامل لكل ما يتوقف عليه فهم المعنى وبيان المراد "، **قيد يُدخل في (التفسير) كلَّ ما يعدّ بياناً للمعنى، ويُخرج كلَّ ما ليس كذلك**.

هذا القيد هو الذي يعنينا هنا؛ لما له من أثر في تحديد معنى (التفسير المقارن)؛ إذ إن (التفسير) أحدُ جزأي هذا المركب، ودلالته جزء من الدلالة الكلية للمركب.

وقد حرّر الدكتور مساعد الطيار ضوابط (علم التفسير)، معتمداً على أن "عملية التفسير إنما هي بيانُ وشرحُ القرآن، فما كان خارج نطاق البيان، فإنه غيرُ داخل في مصطلح التفسير"[٧]، وبيّن بالتفصيل ما يدخل في نطاق التفسير وما لا يدخل، مما في التفاسير من مسائل يعرض لها المفسرون.

---

[١] أبو حيان، **البحر المحيط**، (١٢١/١)، (تح: عادل عبد الموجود وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧).

[٢] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، عرّفه في موضعين، (٢٧/١)، (٩٦/٢)، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٦).

[٣] ابن جُزَيْ، **التسهيل لعلوم التنزيل**، (٦/١)، (دار الفكر، د.ط، د.ت).

[٤] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (١١/١)، (دار سحنون، تونس، د.ط، د.ت).

[٥] الزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (٤/٢)، (تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٦).

[٦] محمد حسين الذهبي، **علم التفسير**، ص٦، (دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت).

[٧] مساعد الطيار، **التفسير اللغوي**، ص (٢٧، ٢٨)، (دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٢هـ).

ومما لا يدخل في التفسير **التوسعُ** في ذكر المسائل المتعلقة بالأحكام الشـرعية[1]، والضابط في هذا أن بيان الحكم الذي نصّ عليه القرآن من التفسير، وما يُذكر من المسائل الفقهية المتعلقة بهذا الحكم، ولم ينصّ عليها القرآن، فهي ليست من التفسير، ومحلها كتبُ الفقه[2].

ومن ذلك مسائلُ علوم القرآن، وعلومُ اللغة، ومباحثُ البلاغة، وغيرُها مما أقحم في التفسير، فهذه العلوم قد أصبح كلٌّ منها فناً مستقلاً بذاته، له معالمه وحدوده وموضوعاته، ومن هنا قال العلماء: تتمايز العلوم بتمايز موضوعاتها[3].

وغنيٌّ عن القول أن بعض المسائل في هذه العلوم تعدّ مدخلاً إلى تفسير القرآن الكريم، وتُعين المفسر على فهم كلام الله، وبيانه، بل قد يتوقف البيان عليها، إلا أنها ليست هي صُلبَ التفسير، بل هي وسيلةٌ له، ومقدماتٌ على طريقه.

ولو قلنا إنها من صلب التفسير لدخلت علوم الشريعة كلُّها في نطاقه؛ لاحتياج المفسـر لها، يقول البيضاوي ـ رحمه الله ـ وهو يتحدث عن شرف علم التفسير: "لا يليق لتعاطيه، والتصدي للتكلم فيه إلا من برع في العلوم الدينية كلها، أصولها وفروعها، وفاق في الصناعات العربية، والفنون الأدبية بأنواعها"[4].

أما **موضوع علم التفسير، فهو كلام الله ﷻ**، فعلم التفسير يبحث في كلام الله من حيث دلالاته، وعلى هذا، فإن الدراسة التي تتوجه إلى نصوص الكتب السماوية السابقة، ليست دراسة تفسيرية بالمعنى الاصطلاحي لعلم التفسير، وكذلك الدراسات التي تهدف إلى معرفة مناهج المفسـرين واتجاهاتهم، ليست كذلك دراساتٍ تفسيريةً؛ لأن موضوعَها كلامُ المفسرين، لا كلام الله.

---

[1] ستظهر أهمية هذه الإشارة عند التطبيق على الآيات الكريمة، فالباحث المقارِن لا يعنيه الخوض في دقائق المسائل الفقهية، بل يكفيه الوقوف على ما كان بياناً للآية.

[2] ينظر: مساعد الطيار، **التفسير اللغوي**، ص (٢٦، ٢٧).

[3] قال الإيجي في (**المواقف**): "بالموضوع تتمايز العلوم في أنفسها". (٣٤/١)، (تح: عبد الرحمن عميرة، ط١، ١٩٩٧)، وسيأتي كلام للإمام الآمدي بهذا المعنى، ينظر: ص٣٥، حاشية رقم (١).

[4] **تفسير البيضاوي**، (٢٣/١)، (تقديم: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٨).

وكذا من قصد رفع تناقض ظاهري بين حديث نبوي صحيح، وآية قرآنية، فقد خرج عن موضوع التفسير.

وماذا عن مَن قَصَدَ رفعَ تناقض متوَهَّم بين آيتين كريمتين؟ أو نظَرَ في آيتين متشابهتين لفظاً مع قليل من التغيير في نظمهما؛ لكشف الأسرار البيانية التي انطوى عليها التعبير في كلٍّ منهما؟ أليس بحثه في كلام الله؟

إنّ كل آية من الآيتين ـ سواء في ذلك الحالة الأولى أم الثانية ـ يمكن بيانها في موقعها بياناً وافياً، دون الالتفات إلى ما في الثانية من تناقُضٍ متوَهَّم، أو تشابهٍ لفظي، فإن المعنى في إحداهما لا يتوقف بيانُه على النظر في الثانية، أي أن الهدف من النظر في الآيتين ليس الإبانةَ عن المعنى، بل له أغراض أخرى، فهذان المبحثان: (موهم الاختلاف والتناقض) و(المتشابه اللفظي) ليسا من صلب علم التفسير، وإنْ كان موضوعُهما كلامَ الله، لكنهما خرجا بالقيد المميِّز للتفسير.

ما مناسبة الحديث عن هذه الألوان بعد أن نوقشت في المطلب السابق؟

بيّنتُ في المطلب السابق أن هذه الألوانَ لا تدخل في مسمَّى (التفسير المقارن)، لكنَّ المقامَ لم يكن مُحتَمِلاً إثباتَ هذه الدعوى بالدليل، أمَا وقد عرفنا معنى (التفسير) وحَدَّه، أصبح من المناسب الآن الإتيانُ بالدليل، وهو أنّ حدَّ التفسير وموضوعَه لم يصدُق على هذه الألوان ابتداءً، فكيف ستدخل في نطاق (التفسير المقارن)، الذي هو نوع من أنواع التفسير؟! **بينما يصدُق حدُّ التفسير وموضوعُه على لون واحد، هو أقوال المفسرين وآراؤهم التي هي بيانٌ لمعاني الآيات القرآنية الكريمة، فهي ما يطلق عليها اسم (التفسير).**

وإذ قد ذكرتُ معنى كلمة (التفسير)، بقي أن أذكر معنى كلمة (المقارن).

ثانياً: معنى كلمة (المقارن) لغة واصطلاحاً

كلمة (المقارن) **لغة،** من (قَرَن)، والقَرْنُ يدلّ على "جمع شيءٍ إلى شيء"[1]، أو "شدّ الشيء إلى الشيء، ووصله إليه"[2]، و"تقارَن الشيئان: تلازما"[3]، وهذا المعنى لا يكاد يخلو منه معجم لغوي، وهو معنى معروف ومستعملٌ في كلام الناس، وأشار الزمخشري إلى معنى المقابلة، قال: "ودور قرائن، أي متقابلات"[4].

وما يعنينا هنا هو الفعل (قارَن)، قال في لسان العرب: "قارَنَ الشيءُ الشيءَ مقارنةً وقِراناً اقترن به، وصاحَبَه"[5]، وجاء في المعجم الوسيط: قارنَ الشيءَ بالشيء: وازَنَه به، وقارَنَ بين الشيئين أو الأشياء: وازَنَ بينها، فهو مقارن[6].

وأما في **الاصطلاح،** فقد ذكر الدكتور فتحي الدريني أن "مقارنة الرأي بالرأي: مقابلتُه أو موازنته به، ليُعرف مدى اتفاقِهما أو اختلافهما، وأيُّهما أقوى وأسدّ بالدليل"[7]، وهو لا يخرج عن أصل المعنى اللغوي، كما قال.

وقد شاع هذا المصطلح بين الدراسين في مختلف الحقول والتخصصات، ووجدنا من يعترض على هذه التسمية، ويُؤثِر عليها كلمة (الموازنة)، وقد نقلَ هذا الاعتراضَ الدكتورُ إبراهيم السامرائي، في كتابه (فقه اللغة المقارن)، وكان مستَنَدُ المعترِضين أن (الموازنةَ) بين الأشياء مقابلةٌ لا يُلحظ فيها العامل الزمني، فقد عقدوا موازنة بين قصيدة كلّ من البحتري[8] والشريف الرضي[9] في وصف الذئب، دون أن

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة،** مادة (قَرَنَ).

[2] الفيروزآبادي، **القاموس المحيط،** مادة (قَرَنَ): باب (النون)، فصل (القاف).

[3] إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط،** مادة (قَرَن)، (مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٦٠).

[4] الزمخشري، **أساس البلاغة،** مادة (قَرَنَ)، (تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت).

[5] ابن منظور، **لسان العرب،** مادة (قَرَنَ): باب (النون)، فصل (القاف).

[6] ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط،** مادة (قَرَن).

[7] فتحي الدريني، **الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب،** ص٥، (مطبعة طربين، د.ط، ١٩٨٠).

[8] البحتري (٢٠٦- ٢٨٤هـ): الوليد بن عبيد، أبو عبادة البحتري، شاعر كبير، يقال لشعره (سلاسل الذهب)، وهو أحد الثلاثة الذين كانوا أشعر أبناء عصرهم، المتنبي وأبو تمام والبحتري، مدح جماعة من الخلفاء، أولهم المتوكل العباسي، وخلقاً كثيراً من الأكابر والرؤساء، له (ديوان شعر)، وكتاب (الحماسة) على مثال (حماسة أبي تمام)، وللآمدي (الموازنة بين أبي تمام والبحتري). ينظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان،** (٢١/٦)، (تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٧١)، والزركلي، **الأعلام،** (١٢١/٨)، (دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢).

[9] الشريف الرضي (٣٥٩- ٤٠٦هـ): محمد بن الحسين بن موسى العلوي الحسيني، المعروف بالموسوي، صاحب ديوان الشعر، ، مولده ووفاته في بغداد، انتهت إليه نقابة الأشراف في حياة والده، له مؤلفات عدة، منها: (ديوان شعر) في جزأين، و(تلخيص البيان عن مجاز القرآن)، و(المجازات النبوية). ينظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان،** (٤١٤/٤)، والزركلي، **الأعلام،** (٩٩/٦).

يهتموا بالفارق الزمنيّ بين الشاعرين، بينما (المقارنة) يلحظ فيها العامل الزمني، بناء على أن المقارنة في المعجمات اللغوية هي المصاحَبَة، ولما كانت هذه الدراسات المقارنة ـ في حقيقة الأمر ـ توازن بين الأقوال ولا يعنيها العامل الزمني، كان الأصوب أن تسمى بـ(الموازنة)[1].

وأقول: تبيّن لنا من المعنى اللغوي للمقارنة أنها كانت بمعنى المصاحبة حين أُسند الفعل إلى الشيء الذي وقع بينه وبين غيره مقارنة: "قارنَ الشيءُ الشيءَ: صاحَبَه"، بينما حين أسند إلى شخصٍ يُجري مقارنةً بين شيئين أو أكثر، اختلف المعنى، ولوحظ فيه معنى الموازنة: "قارَن بين الشيئين، أو الأشياء: وازن بينها"، ومن معاني الكلمة كذلك: مطلق الجمع، فقد جعل ابنُ فارس المقارنةَ بين الشيئين من باب الجمع بينهما[2].

والدراسة المقارنة يصدق عليها الاستعمالُ الثاني؛ ذلك أن هذه المقارنةَ مسنَدةٌ إلى باحث يقارِن بين شيئين أو أكثر، وعلى هذا، فإن معناها ينصرف عن المصاحبةِ التي يراعى فيها عاملُ الزمن إلى الموازنة المطلقة عن الزمن؛ اعتماداً على ما جاء في معجمات اللغة، فلا يبقى محلٌّ لاعتراض المعترِضين.

كما أن هذه التسمية الاصطلاحية قد أُقرّت في المعجم الوسيط، الذي ألّفه جمع من اللغويين المتضلّعين في العربية، وحقَّقه علماء (مجمع اللغة العربية)، جاء فيه: ".. ويقال: الأدب المقارَن، والتشريع المقارَن"[3]، وفي هذا إيماء إلى قبول هذه التسمية.

والذي رأيتُه في تعريفات العلماء كلا المصطلحين أنهم يفسرون كلّ واحد منهما بالآخر، فيقولون: المقارنةُ هي موازنةُ كذا بكذا[4]، والموازنةُ هي مقارنة كذا بكذا[5]، فيُعلم من هذا أن غايتَهم

[1] ينظر: إبراهيم السامرائي، **فقه اللغة المقارن**، ص(١٨٣، ١٨٤)، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨).

[2] ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (قَرَنَ).

[3] إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، مادة (قَرَن).

[4] ينظر مثلاً: تعريف الدكتور الكومي، ص١٧، وتعريف الدكتور مصطفى المشني، ص٢٣، من هذه الدراسة.

[5] قال ابن أبي الأصبع في **بديع القرآن**: "باب الموازنة: هي مقارنة المعاني بالمعاني ليعرف الراجح في النظم من المرجوح". ص ٩٥، (تح: حفني شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ط، د.ت).

واحدة، وأنهم يريدون **مجملَ** المعنى، الذي هو مقابلةُ الشيء بالشـيء[1]، ومعارضتُه به[2]، وعلى هذا، فلا مُشاحة في الاصطلاح بعدما اتُّفق على المعنى.

لكن، إن رُمنا الدقةَ في التعبير، فالذي يلوح لي أن تسمية هذه الدراسات بالمقارنة أصوب؛ لما أن معنى (الجمع) يُلحظ في أصل معناها اللغوي بالإضافة إلى (المقابلة)[3]، وهذا يتفق مع عملِ الباحث في هذا المجال، فهو يجمع الأقوالَ التي هي موضوعُ دراسته، ثم يقابل بينها، أما كلمة (الموازنة)، فلم يَكن (الجمعُ) أحدَ معانيها اللغوية، ومن هنا كانت (المقارنةُ) أنسبَ للغاية المقصودة من هذه الدراسات، وقد تداولها الدارسون والكاتبون في بحوثهم، فأصبحت أكثرَ شيوعاً من كلمة (الموازنة)، وأقربَ في الاستعمال، والله أعلم.

[1] أشار الزمخشري في (**أساس البلاغة**) إلى أن المقارنة تأتي بمعنى المقابلة: "دور قرائن، أي متقابلات"، مادة (قرن)، وكذا الموازنة، قال الفيروزآبادي: "وازَنَه: عادَلَه وقابَلَه وحاذاه"، **القاموس المحيط**، مادة (وزن)، باب (النون)، فصل (الواو).

[2] "قابل الشيء بالشيء: عارضه" إبراهيم مصطفى، **المعجم الوسيط**، مادة (قبل). وإذا كانت المقارنة والموازنة تأتيان بمعنى المقابلة، والمقابلة بمعنى المعارضة، فيمكن تفسير المقارنة والموازنة بالمعارضة كذلك.

[3] جعل ابن فارس قولنا: (قارنت بين الشيئين) يرجع إلى (جمعِ شيء إلى شيء). ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (قرن)، وقد تقدّم كلام الزمخشري في جعل (المقابلة) أحد معاني (المقارنة).

ثالثاً: تعريف مصطلح (التفسير المقارن)

جرى أهل العلم على العناية بتعريفات العلوم، بتحريرها وتمييزها عن غيرها، ليتحقق تصوُّرها، فيصحّ طلبها[1]. ودقّةُ التصور تكون بالحدّ الجامع المانع، الذي يقيّد التعريف بالقيود المُدخِلة والمُخرِجة.

ولم أزل أتطلّب الحدود الجامعة المانعة لتعريف (**التفسير المقارن**) حتى خَلَصت إلى أنه:

(لونٌ من التفسير بالرأي، يقوم على جمعِ الأقوالِ التفسيريةِ، المختلفةِ اختلافاً معتبراً في موضعٍ واحدٍ من القرآنِ الكريم، ودراستِها؛ لبيان الراجحِ منها، بدليلٍ مقبولٍ).

محترزاتُ التعريف:

(لونٌ من التفسير): يصدق[2] عليه حدّ التفسير، وموضوعُه.

(بالرأي): يقوم على النظر والاجتهاد؛ إذ إنّ (التفسير المقارن) مجاله الأقوال التفسيريّة المختلفة ـ كما سيتبيّن بعد قليل ـ، والاختلاف بين المفسرين يكون فيما له **محلٌّ** من النظر.

(يقوم على جمعِ الأقوالِ التفسيريةِ): أولى خطوات الباحث المقارِن ـ بعد تحديد الآية موضع الدراسة ـ تتمثل في جمع الأقوال التفسيرية، التي هي الآراء في معنى الآية القرآنية، أي ما كان بياناً للآية، ويدخل في هذا المعاني اللغوية، وبيان الأحكام الشرعية، وبيان القضايا العقدية، مما نصّت عليه الآيات الكريمة، لا مما كان من استطرادات المفسرين، وبهذا القيد تُحصر دائرة البحث في (التفسير المقارن) في الأقوال

[1] قال الإمام الآمدي في الإحكام: "حقٌّ على كل من حاول تحصيل علم من العلوم أن يتصور معناه أولاً بالحدّ أو الرسم، ليكون على بصيرة فيما يطلبه، وأن يعرف موضوعه ــ وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن أحواله العارضة له ــ تمييزاً له عن غيره، وما هي الغاية المقصودة من تحصيله؛ حتى لا يكون سعيه عبثاً، وما عنه البحث فيه من الأحوال التي هي مسائله لتصوّر طلبها، وما منه استمداده لصحة إسناده عند روم تحقيقه إليه، وأن يتصور مبادئه التي لا بد من سبق معرفتها فيه؛ لإمكان البناء عليها"، **الإحكام في أصول الأحكام**، (١٩/١)، (علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط١، ٢٠٠٣). والحدّ، هو: ما يميز الشيء عن غيره بذاتياته، والرسم، هو: علامة تميز الشيء لا من ذاته، بل من أمر خارج عنه. ينظر: الآمدي، **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، ص٧٤، (ح: حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣).

[2] قلتُ: يصدق عليه، و لم أقل: (ينطبق عليه)؛ لأن هناك تخصيصاً للتفسير المقارن سيرد بعد قليل.

التفسيرية فحسب، ويخرج ما لا يعدّ قولاً تفسيرياً، أي ما ليس بياناً للآية، من ذلك استطراداتُ المفســرين في مسائلَ فقهيةٍ، أو في بحوث كلامية، وغيرُها من الاستطرادات الخارجة عن معنى الآية، ومن ذلك الألوان التي وردت في تعريفات العلماء للتفسير المقارن، والتي نوقشت في المطلب السابق.

لم أقيّد هذه الأقوال التفسيرية بنسبتها إلى مفسِّـرَيْن أو أكثر، كما ورد في بعض التعريفات[1]؛ وذلك لأن المفسر الواحد قد يذكر أكثر من قول، وهذه الأقوال المنسوبة إلى مفسّـر واحد داخلة في دائرة التفسير المقارن.

كما أني لم أقيّدها بعصر من العصور؛ لأن الاختلاف في فهم الآيات لا يُقيَّد بزمان ولا مكان، فهو حصيلة تباين العقول والملكات.

(**المختلفة اختلافاً معتبراً**): لإخراج الخلاف الذي لا يُعتدّ به، وهو ضربان ـ كما ذكر الإمام الشاطبي رحمه الله ـ : أحدهما: ما كان من الأقوال خطأ مخالفاً لمقطوع به في الشـريعة، والثاني: ما كان ظاهره الخلاف، وليس في الحقيقة كذلك[2].

فبالأول تخرج الأقوال التفسيرية التي لا تقوم على دليل مقبول، أو خالفت دليلاً قطعياً، ولم تنضبط بضوابط التفسير، بل كان مردّها إلى الهوى أو التعصّب، كتفسيرات أصحاب البدع والفرق الضالّة، والتفسيرات المذهبية الفقهية والعقدية الصادرة عن تعصّب مذهبي، ويُعلم هذا بالنظر في الأدلة التي ساقها أصحابُها.

وبالثاني تخرج الأقوال التفسيرية التي تباينت ألفاظها، وتؤول إلى معنى واحد، وهو اختلاف التنوع؛ إذ لا وجه للمقارنة بينها.

ولا يبقى بعد ذلك إلا الاختلاف الذي ترجع فيه الأقوال المختلفة إلى أكثر من معنى، وهذا الاختلاف على نوعين:

---

[1] ينظر مثلاً ما قاله د.جودة المهدي: " .. فيستحضر ما كتبه مفسران أو أكثر"، **قصد السبيل في التفسير الموضوعي لآي التنزيل**، ص٢٨.

[2] ينظر: الشاطبي، **الموافقات**، (٢١٤/٤)، (بشرح الدكتور عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ط، د.ت).

الأول: أن يكون بين هذه المعاني تضادّ، فلا يمكن حمل الآية عليها مجتمِعة، ولا بد من القول بأحدها.

الثاني: أن لا يكون بينها تضادّ، والآية تحتملها جميعَها، لكنّ بعضَها أرجحُ من بعض[1].

هذا الاختلاف ـ الذي ترجع فيه الأقوال إلى أكثر من معنى، على نوعيه ـ هو ركن (التفسير المقارن)، فهو الاختلاف الحقيقي، وبسببه نشأت الحاجة إلى هذا اللون من التفسير.

والمتخصصون في الدراسات المقارنة بشتى مجالاتها جعلوا (الاختلاف) ركناً في دراساتهم. والتسميةُ القديمة لـ(الفقه المقارن) خيرُ دليل على هذا، فقد كان يسميه الباحثون قديماً: (علم الخلاف)، أو (علم الخلافيات).

(في موضع واحد من القرآن الكريم): لإخراج الآيات التي تعددت أماكنها واشتركت في موضوع واحد.

(ثم دراستها): وذلك بـ:

- تحليل كل قول من الأقوال التفسيرية، والوقوف على كلِّ ما يقصده كلُّ مفسـر.
- سَوق الأدلةِ التي احتجّ بها أصحابُ الأقوال المختلفة، وتدخل في أدلة كلِّ فريق اعتراضاتُه على أدلة الفريق الآخر.
- بيان وجوه الاستدلال بتلك الأدلة، ووجوه الاستدلال هي كيفية فهم المفسّـر للدليل الذي استدلّ به، أو الجهة التي نظر منها المفسّر إلى الدليل، فتصوّر فيه شاهداً يصلح لتأييد قوله.

ومعرفةُ الأدلةِ ووجوهِ الاستدلال بها أمرٌ له أهميته في مناقشةِ أقوال المفسّـرين والحكمِ عليها ومن ثم الترجيح؛ إذ بقوة الأدلة تُعرف قوةُ الأقوالِ التي بُنيت عليها، وبمعرفة وجوه الاستدلال يتمكّن الباحث من الحكم على تلك الأقوال؛ لأن الحكم عليها فرع عن تصوّر الأدلة.

---

[1] سيأتي مزيد بيان لهذه الأنواع من الاختلاف في الفصل الثاني، ينظر: ص٦٧.

- تحرير محل النزاع فيها، وثمرته، والغرضُ منه أن يبرز الباحثُ المقارِن الخلاف والنزاع الموجود بين المفسرين، ويدقّق القول فيه، ويبيّن ما يترتب على هذا الخلاف، وهذا لا يكون إلا بعد جمع الأقوال وعرضها، لأن عرض الأقوال من شأنه أن يُظهر الاختلافَ بين تلك الأقوال، فيأتي تحرير محل النزاع لتسليط الضوء عليه، ومن ثم بيان الثمرة المترتبة عليه.

ولا يمكن أن يُحرَّر محل النزاع قبل عرض الأقوال؛ لأن المطلع على سير البحث لا بد أن يعلم أن هناك نزاعاً وخلافاً بين المفسرين من خلال قراءة أقوالهم التي جمعها الباحث المقارِن، حتى لا يفاجأ بـ(تحرير محل النزاع) وهو خالي الذهن عن وجود اختلاف في الآية.

- تحديد أسباب الاختلاف: وذلك بالنظر في منشأ الاختلاف، وفي ما ترتب عليه من مسائل، وهذا يفيد الباحث في معرفة منشأ الأقوال، فتسهل مناقشتُها، والحكمُ عليها، وصولاً إلى ترجيح القول الذي يستند إلى الدليل القوي.
- ثم مناقشة هذه الأقوال والمقارنة بينها: ببيان مواضع الصواب أو الخطأ فيها، والمقابلة بينها بوضع كلٍّ منها في ميزان التفسير الصحيح.

(**لبيان الراجح منها**): الوصول إلى المعنى الراجح للآية القرآنية هو ما يهدف إليه الباحث المقارِن، والقول الراجح قد يكون قولاً مختاراً من بين الأقوال التي جمعها الباحث، وقد يكون قولاً جديداً ظهرت له قوةُ دليلِه.

ويأتي الترجيح خطوةً ضروريّةً بعد جمع الأقوال؛ لأن المقارنة تتجه إلى الأقوال المختلفة اختلافاً حقيقياً، وقد علمنا أن هذا النوع من الاختلاف يكون في الأقوال التي ترجع إلى أكثر من معنى، وعدم انتهاء المقارنة بالترجيح يُبقي الآية محتاجة إلى بيان.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الترجيح بين الأقوال التي ترجع إلى أكثر من معنى، وليس بينها تضادّ، لا يعني إهمال الوجوه الأخرى التي تحتملها الآية، ولكنه إظهار للقول الأقوى كما يظهر للباحث، مع الإبقاء على إمكان احتمال الآية لبقية الوجوه[1].

فالترجيح إذن خطوة لا بدّ منها في (التفسير المقارن)، وهذا ما وضّحه الدكتور عبد الغفور جعفر، في كتابه (التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد)، فقد جعل الترجيح علامة فارقة بين نوعين من التفسير، هما (التفسير المقارن) و(التفسير المطلق)، وذكر أن (التفسير المطلق) هو ما ذكر فيه المفسرُ القولَ أو القولين .. إلخ، بدون تعرّض للترجيح والتوجيه، ونبّه على أن بيانَ الراجح والأرجحِ مقام، والأخذَ بالمعنيين ـ ما دام ذلك ممكناً ـ مقامٌ آخر[2].

وعلى هذا، فإن الدراسة التي تنتهي بالجمع بين الأقوال، دون ترجيح أحدِها على الآخر ليست دراسةً مقارنة، لما أن المقارنة يلزم منها التمييزُ بين الراجحِ والمرجوحِ، والقويِّ والضعيفِ من الأقوال، ولذلك كان لا بد من اشتراط (الترجيح) لـ(التفسير المقارن).

وعلى هذا أقول:

إنّ موضوعَ (التفسير المقارن) هو كلامُ الله من حيث دلالتُه الراجحة.

وحدَّه بيانُ كلام الله في الموضع الواحد، على وجه الترجيح.

وقولي هذا مبنيٌّ على التأمل[3] في تركيب مصطلح (التفسير المقارن)، من حيث إنه مركب وصفي، فهو (تفسير)، أي: بيان كلام الله، لكنه على صفة تُخصّصه، هي المقارنة التي تنتهي بالترجيح، فليس (تفسيراً) يُبَيَّنُ فيه كلامُ الله بعرض رأي أو آراء تفسيرية دون مقارنة بينها، ومن هنا كان موضوعُ (التفسير المقارن) وحدُّه هما موضوعَ (التفسير) وحدَّه، ولكن بعد تخصيصهما بصفة الترجيح.

---

[1] قال الشيخ الطوفي، وهو يتحدث عن ما ورد من التأويل المختلف بين المفسرين: "وإنْ لم يشتمل على التناقض، بل كان مجرد اختلاف وتعدد أقوال، فإن احتمل اللفظ جميعها، وأمكن أن تكون مرادة منه، وجب حمله على جميعها ما أمكن، سواء كان احتماله لها مساوياً، أو كان في بعضها أرجح من بعض؛ وإلا فحمله على بعضها دون بعض إلغاء للفظ بالنسبة إلى بعض محتملاته من غير موجب، وهو غير جائز، ولأنه لو جاز أن يكون مراداً فإعمال اللفظ بالنسبة إليه أحوط من إهماله". **الإكسير في علم التفسير**، ص٤١، (تح: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ط، د.ت).

[2] ينظر: عبد الغفور جعفر، **التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد**، ص٥٥٧.

[3] التأمل: هو النظر المؤمّل به معرفة ما يُطلب، ولا يكون إلا في طول مدّة. أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، ص٨٧، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠).

(<u>بدليل مقبول</u>): ينبغي على الباحث أن يلزَمَ دليلاً مقبولاً من النقل أو العقل في المناقشة والموازنة، وأن يعتمد على القواعد العلمية في الترجيح، حتى تكون دراستُه موضوعيةً علميةً، ولا يُقبل قولُه بدون دليل[١].

وستتضح هذه الخطوات بالأمثلة في الدراسة التطبيقية إن شاء الله.

هذا هو التعريف الذي أرتضيه لـ(التفسير المقارن)، قصدتُ أن يكون جامعاً مانعاً، تتضح به حقيقةُ هذا اللون من التفسير، وغايتُه، وأرجو أن يكون كذلك.

وقد وصلتُ إلى هذا التعريف؛ انطلاقاً من أمرين رئيسين:

الأول: ضرورة أن يتمايز الموضوع ـ مهما كان مجاله ـ عن غيره من الموضوعات، وهذه الغاية لا يوصل إليها إلا بتحديد التعريف بالقيود الجامعة المانعة، وقد تبيّن من مناقشتي لتعريفات المتقدمين ـ في المطلب السابق ـ عدمُ وجود صورة واضحة لـ(التفسير المقارن) تَمِيْزُه عن غيره من الموضوعات، فكان لا بد من تدارك ذلك.

الثاني: استمداد تعريف المصطلح (التفسير المقارن) من دلالة جزأيه: (التفسير) و(المقارن)، وهذا أمر منطقي بلا ريب.



[١] سأتحدث عن هذه القواعد العلمية في الفصل الثاني، بإذن الله، وذلك بعد ذكر كل سبب من أسباب اختلاف المفسرين، تحت اسم (الموقف من اختلاف المفسرين).

المطلب الثالث

حدود التفسير المقارن

ذكرتُ في المطلبين السابقين مجالاتٍ قد تُعقد فيها المقارنة، وبيّنت أن المقارنة في هذه المجالات لا تدخل في حدود (التفسير المقارن)، وقد أيّدتُ هذه الدعوى بالدليل بما لا مزيد عليه هنا، غير أني أذكّر بتلك المجالات التي خرجت المقارنةُ فيها من (التفسير المقارن)، لألمّ شَتَاتَها، ولأضيف إليها مجالاتٍ أخرى لم تُذكر من قبل، وذلك طمعاً في رسم حدود واضحة للتفسير المقارن.

أولاً: مجالاتٌ خارجَ حدود (التفسير المقارن)

١) المقارنة بين مناهج المفسرين واتجاهاتهم[١].

٢) التوفيق بين الآيات بعضها مع بعض، وبين الآيات والأحاديث، مما ظاهره التناقض[٢].

٣) المقارنة بين آيات القرآن الكريم ونصوص الكتب السماوية السابقة[٣].

٤) المتشابه اللفظي[٤].

٥) آراء المفسرين في آيات متفرقة يجمعها موضوع واحد[٥].

٦) الوجوه الإعرابية التي اختلف فيها المفسرون[٦].

٧) تنوّع القراءات، وما يتبعه من اختلاف في المعنى[٧].

٨) الأقوال التفسيرية التي تؤول إلى معنى واحد (المختلفة اختلاف تنوّع)[٨].

---

[١] تنظر مناقشة هذا القول في ص١٩، ص٣٠.

[٢] تنظر مناقشة هذا القول في ص (٢٠، ٢١)، ص٣١.

[٣] تنظر مناقشة هذا القول في ص٢١، وص٣٠.

[٤] تنظر مناقشة هذا القول في ص٢١، وص٣١.

[٥] تنظر مناقشة هذا القول في ص١٩ ، وص٢٥.

[٦] تنظر مناقشة هذا القول في ص٢٤، وص١٦٢، وهذه الوجوه الإعرابية المختلفة مؤشر على وجود اختلاف في المعنى نشأ عن أسباب ليست (الوجوه الإعرابية) من ضمنها، فيتّجه البحث عندئذٍ إلى (المعنى المختلَف فيه)، ويُبحث عن (أسبابه الحقيقية).

[٧] تنظر مناقشة هذا القول في ص٢٤، وص٨٢، وص٨٧.

[٨] تنظر مناقشة هذا القول في ص٣٦، ص٦٧.

٩) أقوال المفسرين فيما يتعلق بالسور، كأسمائها، وعدد آياتها، والمناسبات التي بينها، فهذه المباحث هي موضوعات لدراسات أخرى، وليست من صُلب التفسير، كما أنها لا تؤثر في معنى الآيات.

١٠) استطرادات المفسرين، التي لا أثر لها في بيان المعاني المباشرة للآيات[1].

١١) الأقوال الباطلة التي ليس لها مستند وخارجة عن سياق الآيات، والتي خالفت مقطوعاً به في الشريعة، ويدخل في هذا ما كان مردّه إلى التعصب المذهبي، سواء أكان مذهباً فقهياً أم عقدياً[2].

١٢) توضيح المبهمات: وتشمل كلَّ من لم يسمّه الله تعالى باسمه العَلَم، من نبي أو ولي أو غيرهما من آدميٍّ أو مَلَك، أو جنّي أو بلد، أو كوكب أو شجر، أو حيوان له اسم عَلَم، أو عددٍ لم يحدد، أو زمنٍ لم يبيّن، أو مكان لم يعرف[3]، وذلك كاسم الغلام الذي قتله الخضر، ولون كلب أصحاب الكهف واسمه، وما إلى ذلك.

والسبب في خروج توضيح المبهمات من مجال (التفسير المقارن) أنها لا تُعرف إلا بطريق النقل الصحيح، لا سبيل إلى معرفتها بالرأي والاجتهاد، وما كان هذا شأنه لا يقع فيه اختلاف، إلا اختلافاً ناشئاً عن رأيٍ بلا مستند صحيح، وهذا اختلاف لا يُعتدّ به.

١٣) تفسير القرآن بالقرآن، ممّا نصّ عليه النبي ﷺ، أو مما أجمع عليه المفسّـرون: فهذا ليس من مجالات (التفسير المقارن)، فمن الأول تخصيص النبي ﷺ قولَه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُوٓاْ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [الأنعام]، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان][4]، ومن الثاني تخصيص قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ

---

[1] تنظر مناقشة هذا القول في ص٢٨، ص٣٣.

[2] تنظر مناقشة هذا القول في ص٣٠.

[3] تنظر: السهيلي، **التعريف والإعلام**، ص٨، (مكتبة الأزهر الكبرى، مصر، ط١، ١٩٣٨). وعدنان زرزور، **علوم القرآن وإعجازه**، ص٣٦٨، (دار الأعلام، الأردن، ط١، ٢٠٠٥).

[4] أخرجه الإمام مسلم في **صحيحه**، كتاب (الإيمان)، باب (صدق الإيمان وإخلاصه)، رقم الحديث: (١٢٤)، ج١، ص٣٠٨، (دار الخير، بيروت، ط١، ١٩٩٤).

﴿ ٱلْمَيْتَةُ ﴿٣﴾ ﴾ [المائدة]، بقوله: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ﴿٩٦﴾ ﴾ [المائدة].

أما ما وقع فيه الاختلاف، من نحو تقييدِ قوله: ﴿ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴿٨٩﴾ ﴾ [المائدة] بقوله: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴿٩٢﴾ ﴾ [النساء]، أو عدم تقييده، فهذا يدخل في (التفسير المقارن)؛ لما يترتب عليه من اختلاف في معنى الآية[1].

١٤) ما أجمع عليه الصحابة ﷺ، والمفسرون من بعدهم؛ إذ لا وجه للمقارنة مع الإجماع، وذلك كالإجماع الذي نقله أبو حيان ـ رحمه الله ـ على أن المراد بقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴿١٩٨﴾ ﴾ [البقرة]: التجارة[2].

١٥) النقل الصحيح عن النبي ﷺ، الذي ورد على جهة التفسير والبيان للقرآن[3]، مما يكون قطعياً في دلالته، غيرَ قابلٍ لتعدد الأفهام[4]، ومثلُه ما كان له حكم المرفوع، فليس معه مجال للاختلاف؛ إذ يتعيّن المصير إليه[5]. فما لا يكون مظنّةً للاختلاف لا يكون محلاً للمقارنة.

---

[1] ليس المقصود بـــ(تفسير القرآن بالقرآن) الداخل في حدود (التفسير المقارن) جمع الآيات التي يُكمل بعضها بعضاً، كآيات القصص التي تكتمل المشاهد بجمعها، وقد سبق مناقشة هذا القول، في ص٢٢.

[2] أبو حيان، **البحر المحيط**، (١٠٣/٢)، ويؤيد هذا ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول هذه الآية، قال: "كانت عكاظ ومجنة وذو المجاز أسواقاً في الجاهلية، فلما كان الإسلام، فكأنهم تأثموا فيه، فأنزل الله ﷻ: ﴿ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ﴿١٩٨﴾ ﴾ [البقرة] في مواسم الحج". **صحيح البخاري**، كتاب (البيوع)، باب (ما جاء في قول الله ﷻ [الجمعة:١٠- ١١])، رقم الحديث: (٢٠٥٠)، ج٢، ص٧٣، (تح: محب الدين الخطيب، ترقيم: فؤاد عبد الباقي، مراجعة: قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط١، ١٤٠٣هـــ).

[3] يقوم بعض المفسرين بتفسير الآيات الكريمة بأحاديث نبوية شريفة لم ترد على سبيل التفسير، لكنهم يربطون الحديث بالآية ويجعلونه تفسيراً لها، وذلك كما فسّر بعضهم قوله تعالى: ﴿ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ﴿٢﴾ ﴾ [الفجر] بأنها عشر ذي الحجة، مستدلين بقول النبي ﷺ: (ما العمل في أيام العشر أفضل من العمل في هذه). قالوا: ولا الجهاد؟ قال: (ولا الجهاد، إلا رجل خرج يخاطر بنفسه وماله، فلم يرجع بشيء). **صحيح البخاري**، كتاب (العيدين)، باب (فضل العمل في أيام التشريق)، رقم الحديث: (٩٦٩)، ج١، ص٣٠٩، وكثير من المفسرين قالوا بهذا، ينظر مثلاً: **تفسير الطبري**، (٢٠٦/٣٠)، (تح: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١)، **وتفسير ابن كثير**، (٤٩٧/٥)، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠).

[4] سيأتي في فصل (أسباب اختلاف المفسرين) الكلام على الأحاديث النبوية، وسأذكر هناك أن الأحاديث الصحيحة إنْ اختلف المفسرون في فهمها، فهي مدعاة لاختلافهم في التفسير. ينظر: ص١٤٣.

[5] قال د. فضل عباس: ".. فإذا صحّ الحديث عن الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم فلا يُعدل عنه إلى قول آخر، اللهم إلا إذا كان هذا القول الآخر لا يتعارض مع الحديث الصحيح". **التفسير – أساسياته واتجاهاته**، ص٢٧٧.

وهو مثل ما ورد عن النبي ﷺ حين بيّن معنى (الخيط الأبيض) و(الخيط الأسود) من قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ ١٨٧﴾ [البقرة]، فقال: "إنما ذلك سواد الليل، وبياض النهار"، فهذا تفسير نبوي صحيح رواه الإمام البخاري[1].

أما إنْ كان النقلُ مما يدخله الضعف، فهذا يحتمل الاختلافَ في ثبوته، وفي المعنى المترتب على هذا الاختلاف، وهو مما يدخل في نطاق (التفسير المقارن).

١٦) تفسير الآيات المحكمة في دلالتها، التي لا تحتمل إلا وجهاً واحداً.

والذي يُلحظ مما تقدم أن التفسير الذي لا يقع فيه اختلاف بين المفسـرين لا يدخل في حدود (التفسير المقارن)، وأن الاختلاف نتاجُ الاجتهاد والرأي، ولا وجود له مع النقل الصحيح الذي لا يحتمل تعدَّد الأفهام.

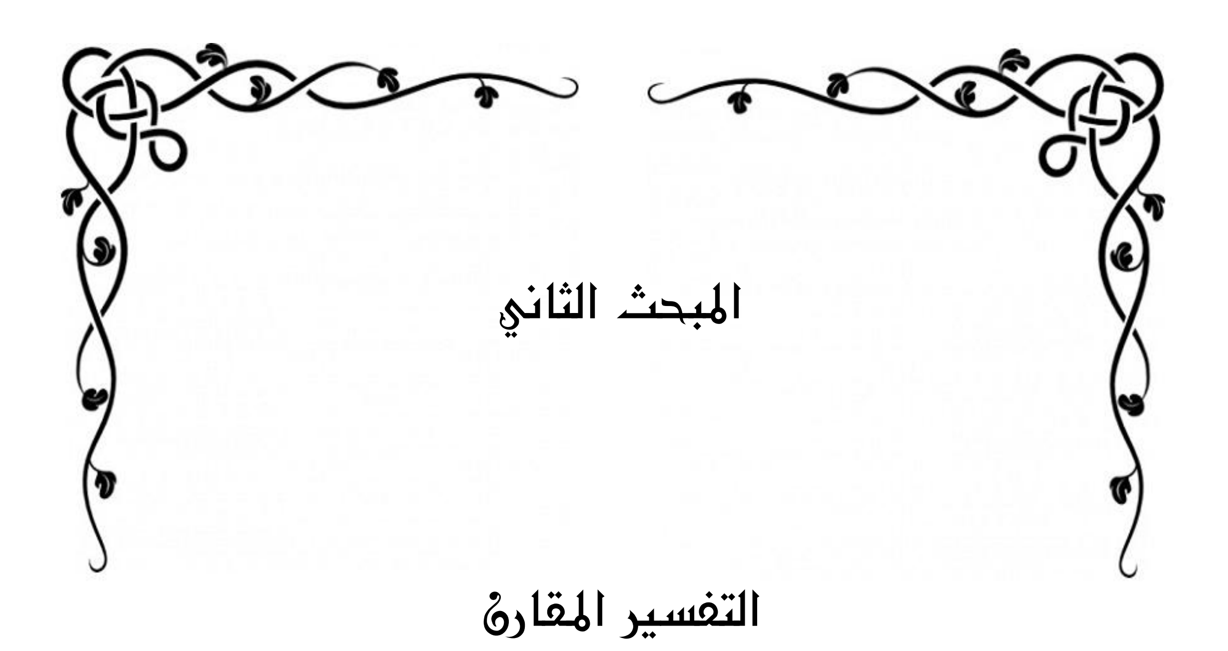
ثانياً: مجالُ (التفسير المقارن)

وبخروج تلك المجالات جميعِها من حدود (التفسير المقارن) لا يبقى إلا مجال واحد، **هو الأقوالُ التفسيريَّةُ** (أي ما كان بياناً للآية) **المختلفةُ اختلافاً معتبراً** (بحيث ترجع إلى أكثر من معنى، سواء في ذلك ما كان منها على سبيل التضادّ أم لا)، **في موضع واحد من القرآن الكريم**.

يستوي في ذلك الأقوالُ التفسيرية الصادرة عن الصحابة وعن التابعين وعن مَن جاءوا بعدهم. وهذا يسلمنا للحديث عن نشأة التفسير المقارن.



[1] **صحيح البخاري**، كتاب (الصوم)، باب (قول الله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ ...١٨٧﴾ [البقرة])، رقم الحديث: (١٩١٦)، ج٢، ص٣٥.



المبحث الثاني

التفسير المقارن

نشأته

صلته بألوان التفسير الأخرى

أهميته

منهج البحث فيه



المطلب الأول
نشأة التفسير المقارن وتطوّره

اجتهد المسلمون قديماً وحديثاً في النظر والتدقيق في دلالات الآيات القرآنية؛ بُغيةَ تحديد ما يستقيم منها مع النظم، فكان أنْ تفاوتت أفهامهم، واختلفت نظراتهم، فتباينت تبعاً لذلك تأويلاتُهم، فما كان فيه مجال لإبداء الرأي، فهو مظنة الاختلاف.

ولا شكّ أن الاختلاف في فهم الآيات القرآنية في حياة النبي ﷺ لم يكن لِيُعْتَدّ به؛ ذلك أن قوله ﷺ من شأنه أن يكون حَكَماً فيصلاً ينتهي به الاختلاف إنْ وقع، ولا يجوز من بعدُ العدولُ عنه أو معارضتُه، فكلُّ خلافٍ بوجود النبي ﷺ كـ (لا خلاف)[1].

فإذن هو قول واحد للمعصوم ﷺ، لا يؤبه بقولِ سواه، وعلى هذا، فلما انتفى الاختلاف[2]، انتفى ركن (التفسير المقارن)، فلم يكن له وجود في عهد النبي ﷺ.

أما بعد وفاته ﷺ وانقطاع الوحي، فقد بدأت خيوط الاختلاف تظهر في فهم الصحابة للقرآن الكريم، والسبب في هذا أن النبي ﷺ لم يفسّر القرآن الكريم كله، على الصحيح[3]، والحاجة قائمة ومستمرة لفهم كتاب الله، فلجأ الصحابة ﷺ إلى إعمال عقولهم في النصوص القرآنية، وكانت هذه المرحلة بدايةَ نشوء التفسير بالرأي[4].

---

[1] سبقت الإشارة في المبحث السابق إلى أن ما صحّ عن النبي ﷺ لا يُعدل عنه إلى قول آخر، إلا إذا لم يكن يتعارض مع قول النبي ﷺ. ينظر: ص٤٣، حاشية رقم (٥).

[2] لا أقصد أن الخلاف لم يقع نهائياً بين الصحابة في حياة النبي ﷺ، ولكن الخلاف كان ينتهي ويحسم بما يصدر عن النبي ﷺ .

[3] ليس هنا محل تفصيل هذا الخلاف، ينظر للتوسع: محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، (١/٥٣- ٦٠)، (مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٩٩٥).

[4] تفسير الصحابة للقرآن الكريم مما ليس له حكم المرفوع، يعدّ تفسيراً بالرأي، على الراجح لديّ في هذه المسألة، قال القرطبي رحمه الله: ".. فإن الصحابة ﷺ قد قرأوا القرآن، واختلفوا في تفسيره على وجوه، وليس كل ما قالوه سمعوه من النبي ﷺ، فإن النبي ﷺ دعا لابن عباس، وقال: (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)، فإن كان التأويل مسموعاً كالتنزيل، فما فائدة تخصيصه بذلك؟". **تفسير القرطبي**، (١/٤٥)، (تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٦)، وينظر: فضل عباس، **التفسير أساسياته واتجاهاته**، ص(١٨٣- ١٨٦).

وكما أشرتُ سابقاً، فالاختلافُ وليدُ الرأي والاجتهاد، وقد بدأ في عصر الصحابة ﷺ، ثم اتسعت دائرته في العصور التي تلت عصرهم، والمتأمل في اختلاف الصحابة يجد أن أقوالهم قد ترجع إلى تفاوتٍ في عمق الفهم، لا يمنع من اجتماعها، وقد ترجع إلى اختلاف تضادّ، لا يمكن معه اجتماعها.

أما الاختلاف الذي وقع بينهم ويعود إلى تفاوتٍ في عمق الفهم وقوته، فمثل التفاوت الذي كان بين تأويل ابن عباس رضي الله عنهما لسورة النصر، وبين تفسير الصحابة ﷺ لها، ففي صحيح البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "كان عمر يُدخلني مع أشياخ بدر، فكأن بعضَهم وجد في نفسه، فقال: لم تُدخل هذا معنا، ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنه من حيث علمتم، فدعاه ذات يوم، فأدخله معهم، فما رُئِيتُ أنه دعاني يومئذ إلا ليريهم. قال: ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ١﴾ [النصر] ؟ فقال بعضهم: أُمرنا نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً. فقال لي: أكذاك تقول يا ابن عباس؟ فقلت: لا. قال: فما تقول؟ قلتُ: هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه له، قال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ١﴾، وذلك علامة أجلك، ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ٣﴾ [النصر]. فقال عمر: ما أعلم منها إلا ما تقول"[1].

فهذا التفاوت في عمق الفهم لا يعدّ اختلافاً حقيقياً؛ فما قاله جمع الصحابة كان بالنظر إلى الظاهر من السورة الكريمة، وما قاله ابن عباس رضي الله عنهما كان بالنظر إلى ما وراء الألفاظ، وهو ما يُطلق عليه (التأويل)[2]، أو (مستتبعات التراكيب)[3]، ولا تعارضَ بين القولين.

وأما الاختلاف الذي تتعارض فيه الأقوال، بحيث يمتنع اجتماعها، فذلك كاختلافهم في تحديد (الصلاة الوسطى) من قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ ٢٣٨﴾ [البقرة]، وقد صنّف

---

[1] **صحيح البخاري**، كتاب (التفسير)، باب قوله: ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُ ٣﴾، حديث رقم (٤٩٧٠)، ج٣، ص٣٣٢.

[2] أقصد بالتأويل: ما يفهم من الآية وراء ما تعطيه الألفاظ، أي عدم الاكتفاء بظاهر الألفاظ، بل تجاوزها، والبحث عما وراءها. ينظر: فضل عباس، **التفسير: أساسياته واتجاهاته**، ص١١٢.

[3] مستتبعات التراكيب، هي: "استنباط معانٍ من وراء الظاهر، تقتضيها دلالة اللفظ، أو المقام، ولا يجافيها الاستعمال، ولا مقصد القرآن". ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٤٢/١).

الحافظ الدمياطي[1] كتاباً جمع فيه أقوالهم، سمّاه (كشف المغطّى في تبيين الصلاة الوسطى)[2]، ووصف سعيد بن المسيّب هذا الاختلاف، بقوله: "كان أصحاب رسول الله ﷺ مختلفين في الصلاة الوسطى هكذا. وشبّك بين أصابعه"[3].

وهذا الاختلاف بين الصحابة الكرام ﷺ يمثّل البذرة الأولى التي نشأ منها (التفسير المقارن)؛ ذلك أن الاختلافَ ركنُ (التفسير المقارن)، وإنما قلتُ إن الاختلاف يشكّل البذرة الأولى لنشأة هذا اللون من التفسير؛ لأن الخطواتِ المنهجيةَ التي تُصاحب (التفسيرَ المقارن)[4]، كجمع الأقوال ودراستها، ثم الموازنة بينها وعرض أدلتها، ومناقشتها ... إلخ، لم يكن لها وجود بهذه الصورة في ذلك العصر، فلا يعدو الأمر أن يكون بذوراً لا أكثر، نمت شيئاً فشيئاً فيما بعد.

وبهذا تعود نشأة (التفسير المقارن) إلى نشأة التفسير، يقول الدكتور مصطفى المشني: "إن المتتبع للتفسير ومراحله يجد أن التفسير المقارن من حيث الاستعمال قد لازم نشأة التفسير وبداياته، وإنْ لم يكن موجوداً بالحدّ الاصطلاحي الذي عُرف حديثاً، ضرورة أن اختلاف أفهام المفسـرين من الصحابة ومن جاء بعدهم، وتفاوتَ مداركهم، وتعدّدَ مصادرِ التفسير وطرقِه النقلية والعقلية، كل ذلك أدّى إلى التباين والاختلاف في الآراء، وهذا بدوره اقتضى عرضَ الأقوال والنظرَ في أدلتها، ومناقشتَها، ثم الترجيح استناداً إلى الدليل"[5].

وإذا ما تجاوزنا عصر الصحابة إلى عصر التابعين، فسنجد أن الاختلاف قد شاع واشتدّ عما كان عليه في عصر الصحابة ﷺ، وذلك تبعاً لاتساع دائرة الاجتهاد وإعمال الرأي، ولكن على الرغم من

[1] الدمياطي (ت٧٠٥هـ): هو شرف الدين، أبو محمد عبد المؤمن بن خلف، كان يُعرف بابن الجامد، حافظ زمانه، وأستاذ الأستاذين في معرفة الأنساب، وإمام أهل الحديث، من أكابر الشافعية. ينظر: التاج السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، (١٠٢/١٠)، (تح: محمود الطناحي، وزميله، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ط، د.ت)، والزركلي، **الأعلام**، (١٦٩/٤).

[2] وقد رجّح الحافظ الدمياطي أنها صلاة العصر، واستدلّ على هذا بأدلة، فصّلها وأطال الكلام فيها، ينظر: الدمياطي، **كشف المغطى عن تبيين الصلاة الوسطى**، ص (١٥- ١١٩)، (تح: مجدي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط١، ١٩٨٩).

[3] أخرجه الطبري، في **تفسيره**، عند الآية الكريمة [البقرة: ٢٣٨]، ينظر: (٦٧٨/٢).

[4] ينظر: ص٦٠.

[5] مصطفى المشني، **بحث (التفسير المقارن – دراسة تأصيلية)**، ص١٥٥.

اتّساع رقعة الاختلاف في عصـر التابعين، إلا أنّا لا نلمح تطوراً في كيفية المقارنة بين الأقوال عما كان عليه الأمر في عصر الصحابة.

ثمّ بدأ التفسير يدخل مرحلة جديدة من مراحل تطوّره، هي مرحلة (التدوين)، وقد كان باباً من أبواب الحديث، لم يلبث أن استقلّ عنه وانفرد بتآليف خاصة، منها ما غلب عليه طابع العناية ببيان معاني الآيات بشيء من الإيجاز ـ على تفاوت بينها ـ ، كتفسير مجاهد (ت ١٠٤هـ)[1]، وتفسير مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ)، وتفسير سفيان الثوري (ت ١٦١هـ).

ومنها ما اعتنى بعلوم اللغة والاستشهاد بالشعر، وذلك كما فعل الفراء (ت ٢٠٧هـ)، في كتابه (معاني القرآن)، وأبو عبيدة (ت٢٠٩هـ)، في (مجاز القرآن)، والأخفش (ت ٢١٥هـ) في (معاني القرآن)، لكنها لم تُعنَ بعرض الأقوال التفسيرية المختلفة، ولذلك لم يكن للمقارنة وجود فيها.

ثم خطا التفسير خطوة أخرى، حين ظهر تفسير (يحي بن سلّام) الذي عُنِيَ فيه ابنُ سلّام ـ رحمه الله ـ بذكر أكثر من قول في تفسير الآيات، غير أنّا لا نجد فيه توجيهاً للأقوال المختلفة، ولا ترجيحاً بينها، وصفحاتُ الكتاب شاهدة على هذا، فقد طُبع قسم لا بأس به من هذا التفسير، وأصبح في متناول الأيدي، وهو ما حقَّقته الدكتورة هند شلبي، من سورة النّحل إلى نهاية سورة الصّافات، وهذه الحقيقة تنقض ما ذهب إليه الشيخ الفاضل ابن عاشور ـ رحمه الله ـ في كتابه (التفسير ورجاله)، حين جعل ابنَ سلام مؤسسَ طريقة التفسير النقدي[2]، وأيّدته الدكتورة هند[3]، قال الشيخ ابنُ عاشور عن هذا التفسير: "مبنيّ على إيراد الأخبار مسندة، ثم تَعَقُّبِها بالنقد والاختيار، فبعد أن يورد الأخبار المروية مفتَتِحاً إسنادها بقوله: (حدثنا) يأتي بحكمه الاختياري مفتَتِحاً بقوله: (قال يحي)، ويجعل مبنى اختياره

---

[1] التفسير الذي بين أيدينا المعروف بـــ(تفسير مجاهد)، ليس من تأليفه ولا إملائه، فقد قام بجمعه بعض تلاميذ مجاهد المتأخرين، وهو من رواية أبي القاسم عبد الرحمن أحمد بن محمد بن عبيد الهمذاني، وينتهي سنده إلى مجاهد، عن طريق إبراهيم عن آدم عن ورقاء عن أبي نجيح عن مجاهد، وهذا معظم طرق إسناده، وهناك طرق أخرى. ينظر: جميلة الفزاني، **مجاهد** ﷺ **ومنهجه في التفسير – رسالة ماجستير**، ص(١٩٣، ١٩٤)، (جامعة أم القرى، إشراف: د. أحمد غلوش، ١٤٠٣هـــ).

[2] الفاضل ابن عاشور، **التفسير ورجاله**، ص٢٨، (بيروت، المكتبة العصرية، بلا رقم طبعة، ١٩٧٠).

[3] ينظر: **تفسير يحيى بن سلّام**، مقدمة المحققة، (١/١٥)، (تح: هند شلبي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤).

على المعنى اللغوي، والتخريج الإعرابي، ويتدرج من اختيار المعنى إلى اختيار القراءة التي تتماشى وإياه"[1].

وقوله هذا يُخيّل للقارئ أن تفسيرَ ابنِ سلام مبنيٌّ على هذا المنهج الذي وصف، لكنّ الناظر في التفسير يرى أنّ الأقوال التي ينقلها ابنُ سلّام مجرّدةٌ عن الإسناد، وأنّه لا يعقبها بالنقد، ولا بالاختيار، وهو حين يقول: (قال يحي)، لا يكون قوله هذا اختياراً، وإنما يكون زيادةَ فائدة، من ذلك ما قاله عند تفسيره قولَه تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا ﴿٤١﴾﴾ [الأحزاب]: "يعني باللسان. وهو تفسير السدّي. قال يحي: وهذا ذكر ليس فيه وقت، وهو تطوّع"[2].

وقد يكون تنبيهاً على أنّ مآل الأقوال واحد، من ذلك ما قاله عند تفسيره قولِه تعالى: ﴿إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا ﴿٣١﴾﴾ [الإسراء]، فقد ذكر قول الحسن: ذنباً كبيراً، ثم قول قتادة: إثماً كبيراً، ثم قال: وهو واحد[3]، وهذا يعدّ جمعاً لا اختياراً؛ لأنه لا يوجد اختلاف بين تلك الأقوال.

ونحن حين نمرّ بأقوال مختلفة، فإنّا ننتظر النقد والاختيار بناءً على ما وصفه الشيخ ابن عاشور، لكنّا لا نجده، فمثلاً عند تفسيره الأحرف المقطعة التي افتُتحت بها بعض السور، نجده يذكر الاختلاف فيها، ثم ينتقل للآية التي تليها دون نقد ولا اختيار[4]، وعند تفسيره قولَه تعالى: ﴿وَأَخْرِجْنِى مُخْرَجَ صِدْقٍ ﴿٨٠﴾﴾ [الإسراء]، ذكر تفسيرَ الحسن بأن المقصود قتال أهل بدر، وتفسيرَ قتادة بأن المقصود الخروج من مكة مهاجراً إلى المدينة، ولم يُعقّب[5].

ولكل ما سبق، فإنْ كان هذا التفسير قد امتاز من التفاسير التي سبقته بإيراده أكثر من قول تفسيري، إلا أنّنا لا يمكن أن نَعُدَّه بدايةً للمنهج النقدي، الذي هو جانب من جوانب (التفسير المقارن)؛ وذلك لخلوّه من النظر في الأقوال والترجيح بينها.

---

[1] الفاضل ابن عاشور، **التفسير ورجاله**، ص٢٨.

[2] **تفسير يحيى بن سلام**، (٧٢٤/٢)، وينظر مثلاً ما قاله عند تفسيره: ﴿صَعِيدًا جُرُزًا ﴿٨﴾﴾ [الكهف]، (١٧٣/١).

[3] ينظر: **تفسير يحيى بن سلام**، (١٣٢/١).

[4] ينظر مثلاً: تفسيره قوله تعالى: ﴿كٓهيعٓصٓ ﴿١﴾﴾ [مريم]، (٢١٣/١)، و﴿طسٓمٓ ﴿١﴾﴾ [الشعراء]، (٤٩٥/٢).

[5] ينظر: **تفسير ابن سلام**، (١٥٨/١).

إنّ أقدم التفاسير التي عُرفت بالسير على هذه الطريقة التي سمّاها الشيخ الفاضل ابن عاشور بطريقة (التفسير النقدي)، هو تفسير الإمام الطبري ـ رحمه الله ـ (ت ٣١٠هـ): (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، فقد كان الطبري أول من سار على هذه الطريقة، وقد جوّد وأبدع، وكان أسلوبُه البديعُ في دراسةِ الأقوال التفسيرية ونقدِها سبباً في شهرة تفسيره، حتى إنه أصبح علامة مميِّزة له.

كانت عادة الطبري أنه حين يفسّر آية وقع في معناها خلافٌ بين أهل التأويل، فإنّه يصـرّح بوقوع الخلاف، ويعرض الآراءَ جميعَها، بقوله: (اختلف أهل التأويل في تأويل هذه الآية، فقال بعضهم كذا، وقال بعضهم كذا)، ثم يأتي على ذكر أصحاب كل رأي بالأسانيد المنتهية إليهم، بقوله: (ذِكْرُ من قال ذلك)، معرّجاً على أدلتهم في كثير من الأحيان، ثم إنه لا يكتفي بهذا العرض، بل نجده يناقش الأقوال، ويقابل بينها ويوجّهها، مرجّحاً في نهاية المطاف ما يراه، بقوله: (وأولى هذه الأقوال بالصواب) أو (والصواب في ذلك عندي)، مقدّماً أدلةَ ترجيحِه، كالاستدلال بما رُفع إلى النبي ﷺ، أو بالسياق، أو بالاحتكام إلى كلام العرب والشعر القديم، وغيرها من الأدلة.

من ذلك ما قاله عند تفسيره قولَه تعالى: ﴿إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ ﴿٣٢﴾﴾ [المرسلات]، فقد ذكر قولين في معنى (القصر)، الأول: أنه القصر العظيم، وهو واحد القصور. الثاني: أنه الغليظ من الخشب، كأصول النخل وما أشبه ذلك. وذكر أصحابَ كلِّ قول بالسند المتصل إليهم[1].

ثم قال: "وأولى التأويلات به أنه القصر من القصور" ، واستدلّ على ذلك بقوله: ﴿كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٌ صُفْرٌ ﴿٣٣﴾﴾ [المرسلات]؛ لأن العرب تُشَبِّهُ الإبلَ بالقصور المبنية، ثم استشهد ببيت شعرٍ للأخطل[2].

والأمثلة على سلوكه هذه الطريقةَ كثيرةٌ جداً في تفسيره، وبهذا أصبح الطبري ـ رحمه الله ـ إمامَ هذه الطريقة في دراسة الأقوال المختلفة، وليس من المبالغة القولُ بأن هذه الطريقةَ ألقت بظلالها على من جاء من المفسرين بعده، فكثير منهم عَرَض لذكر الآراء المتعددة في التفسير، وكانت له جولات معها بالمناقشة والتوجيه، ثم الترجيح، مع تفاوتٍ فيما بينهم، من حيث التوسّعُ أو الإيجاز، ومع انفراد كلٍّ منهم

[1] ينظر: **تفسير الطبري**، (٢٩/٢٨٤- ٢٨٥).
[2] ينظر: **تفسير الطبري**، (٢٩/٢٨٥).

بطريقة عرض تَمِيْزُه عن غيره، من هؤلاء: الماوردي في (نَكْت العيون)، وابن عطية في (المحرر الوجيز)، وابن الجوزي في (زاد المسير)، والرازي في (التفسير الكبير)، والألوسي في (روح المعاني).

وهكذا، فإن تفسيرَ الطبري يمثّل مرحلة مهمة في تاريخ تطور (التفسير المقارن)، بعد أن ظهرت بداياتُه الأولى في عهد الصحابة ﷺ مروراً بعهد التابعين، فقد كان واقعاً معيشاً، ثم أصبح طريقة متبعة في كتب التفسير.

وعلى الرغم من أن (التفسير المقارن) ليس وليداً جديداً ، لكنّ أحداً لم يلتفت إلى تأطيره بإطار نظري، تحديداً أو تأصيلاً، إلا في العصر الحديث، وكان أول ظهور لمصطلح (التفسير المقارن) بعد منتصف القرن الماضي؛ في مادةٍ مقرَّرة، كانت تُدرَّس لطلاب الدراسات العليا في الأزهر الشريف[١].

ثم توالت التعريفات، وكان بينها شيء من الاختلاف وعدمِ الاتفاق على ماهية معينة لهذا اللون، وأشارت بعض هذه التعريفات إلى منهجية الباحث المقارِن إشارات خاطفة، كما مرّ في المبحث السابق.

وآخر هذه الجهود كان بحثاً للدكتور مصطفى المشني، بعنوان (التفسير المقارن - دراسة تأصيلية)، وقد تناول فيه تعريفَ (التفسير المقارن) ونشأته وألوانه، ومنهجية البحث فيه، ثم تحدّث عن أدلة الترجيح، وبيّن أهميته، ممثّلاً عليه بأمثلة تطبيقية[٢].

وكما هو واضح، فإن الدراسات النظرية التقعيدية قد تأخرت في الظهور، ولذلك فإن (التفسير المقارن) لمّا تُشيّدْ أركانُه بعد، وهذا مُحْوِجٌ إلى تضافر جهود الباحثين وتوجيهها لترسيخ قواعده، والتقدمِ به خطوات إلى الأمام.



[١] هذا ما أفادني به الأستاذ المشرف د. فضل عباس، حفظه الله تعالى، وكان ممن دَرَسَ هذه المادة في ذلك الوقت.

[٢] تقدم الحديث عن هذا البحث في ص١٩، وص٣٤.

المطلب الثاني

صلة (التفسير المقارن) بألوان التفسير الأخرى

قسّم العلماءُ (التفسيرَ) تقسيماتٍ متعددة، باعتبارات مختلفة، وهي تقسيمات اجتهادية، ترجع إلى الزاوية التي يُنظر منها إلى (التفسير)[1].

وإنْ كانت الاعتبارات التي راعَوها قد اختلفت فيما بينها بعض الشيء، لكنها اتّفقت على أن (التفسير المقارن) قسيمُ (التفسير التحليلي) و(التفسير الإجمالي) و(التفسير الموضوعي)، فهم يجعلون هذه الأنواع الأربعة من التفسير في صعيد واحد، وعادة ما يذكرونها مجتمِعة من حيث إنها مناهج للمفسرين.

والحق أن هذه الألوان تجتمع عند حدّ التفسير، الذي هو بيان كلام الله تعالى، لكنها تتنوّع بعد ذلك على حسب الوصف المخصِّص لكلّ لون، فـ(المقارن) و(التحليلي) و(الإجمالي) و(الموضوعي) كلماتٌ تصف مناهجَ مخصوصةً يستخدمها المفسّرون لبيان كلام الله.

وقد نبّه الدكتور مصطفى مسلم على أنّه لا يمكن قطع الأواصر بين هذه الأنواع، ولا يمكن الفصل بين أنواع التفسير، بحيث يكون لكل نوع مجاله وأسلوبه ونتائجه.

وذلك لأن مجال البحث واحد، وهو كلام الله سبحانه وتعالى، والغاية واحدة أيضاً، وهي الكشف عن مراد الله سبحانه وتعالى من الآيات على قدر الطاقة البشرية، إلا أن مناهج المفسرين للوصول إلى الغاية هي التي تختلف بعض الشيء، على أن هذا الاختلاف اختلافُ تعاضد لا اختلاف تباين وانفصال وتضادّ[2].

---

[1] ينظر مثلاً تقسيمات د. عبد الستار سعيد، **المدخل إلى التفسير الموضوعي**، ص (١٦-١٨)، وينظر: تقسيمات د. مساعد الطيار، **فصول في أصول التفسير**، ص (١٦-٢١)، (تقديم: محمد الفوزان، الرياض، دار النشر الدولي، ط١، ١٩٩٣).

[2] ينظر: مصطفى مسلم، **مباحث في التفسير الموضوعي**، ص٥٢، (دمشق، دار القلم، ط٢، ١٩٩٧).

إذن، تختلف هذه الألوان ولا تفترق، وتتعدد ولا تصطدم، ونرى بعض المفسرين مَن جمع بين لونين أو ثلاثة من هذه الألوان، كما فعل الشيخ الطبري ـ رحمه الله ـ؛ إذ نجد في تفسيره اللون التحليلي، والإجمالي، والمقارن.

أولاً: صلة (التفسير المقارن) بـ(التفسير التحليلي)

إنّ النّاظر في هذه الألوان، يجد أن اللون التحليلي يحتلّ موقع الصدارة بينها؛ فهو المرجِع والمعتَمَد للمفسر، حتى ينطلق من أساس سليم، مهما كان المنهج الذي يسلكه.

والذي يعنيني هنا ـ على وجه الخصوص ـ صلةُ (التفسير المقارن) بـ(التفسير التحليلي)، وهذه الصلة تسفر عن نفسها إذا علمنا أن المفسر الذي يُعنى باللون التحليلي يعمد إلى الكشف عن معاني الآيات القرآنية، بالسير مع المصحف آية آية، يحلّل أجزاءها، ويقف عند كل كلمة فيها، يشرح الغريب، ويبيّن الدلالات والأحكام، مستعيناً بأدوات الفهم، كأسباب النزول، وما أثر عن النبي ﷺ، وغيرها من الأدوات[1].

والمفسّر في هذا اللون قد يواجه اختلافاً بين المفسرين في تحديد دلالة كلمة من كلمات الآية، أو حكم من أحكامها، وهنا يبدأ عمل المفسّر المقارِن، بدراسة هذه الأوجه التي وقع فيها خلاف بين المفسرين مما له علاقة مباشرة بالكشف عن معنى الآية، ليخلص إلى الوجه الراجح بينها.

فالمفسّر ـ إذن ـ **قد** يبدأ باللون التحليلي وينتهي باللون المقارن.

أمّا إذا كان المفسر قد اتخذ منهج المقارنة منذ البداية، فهو محتاج في سيره ـ لا محالة ـ إلى التفاسير التحليلية؛ لما أنه سيتّجه إليها؛ ليجمع آراء أصحابها في جزئية معينة من الآية، ثم يقارن بين المختلف منها.

[1] التفسير التحليلي: "هو بيان الآيات القرآنية بالتعرّض لجميع نواحيها، والكشف عن كل مراميها، حتى يكون المفسر مستوعباً لجميع الأهداف التي تتطلبها، من بحثٍ عن ألفاظها ومعانيها، وأسباب نزولها، وعما ترمي إليه من أحكام وعقائد، وعن السرّ في تعبيرها، وما ترمي إليه بألفاظها وتستهدفه بأسلوبها". أحمد الكومي، **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، ص١٦.

وعلى هـذا، فإن (التفسير التحليلي) يُعدّ عنصراً مهماً من العناصر المكوِّنة لدراسة الباحث المقارن.

ثانياً: صلة (التفسير المقارن) بـ(التفسير الإجمالي)

المفسر الذي يتناول الآيات بالتفسير الإجمالي لا يقف عند كل جزء من الآية، بل يقوم بجمع دلالات الأجزاء كلها، ثم صوغها بأسلوبه الخاص، ليعطي معنى عاماً للآية، فهو يعرض المعنى إجمالاً، بهدف تقريبه للمخاطبين[1].

ولا شكّ أن هذا التفسير يحمل رأيَ صاحبه في معنى الآية، على سبيل الإجمال؛ ذلك أن هذا الرأي المجمَل قد تكوّن من دلالات أجزاء الآية التي ارتضاها المفسّر، فبنى منها معنى مجملاً، وقد نجد مِن المفسرين مَن يخالفه في رأيه الذي ذهب إليه، وبهذا يدخل رأيُه ضمن الآراء التفسيرية المختلفة، التي يجمعها الباحث المقارِنُ ويوازن بينها، فيكون عنصراً من عناصر هذه الدراسة المقارنة، كما هو الحال في (التفسير التحليلي).

ثالثاً: صلة (التفسير المقارن) بـ(التفسير الموضوعي)

يهدف (التفسير الموضوعي) إلى دراسة موقف القرآن الكريم من موضوع ما، بعد جمع الآيات التي عرضته من مواضعها، وإقامة بناء متكامل منها[2].

و(التفسير الموضوعي) لا يهدف إلى بيان معنى الآية القرآنية، مما يبعده عن دائرة اختلاف المفسرين في معنى الآية، التي هي دائرة التفسير المقارن.

---

[1] التفسير الإجمالي: "أن يعمد الباحث إلى الآيات القرآنية على ترتيب التلاوة، أو نظم المصحف، فيقصد إلى معاني جملها، متتبعاً ما ترمي إليه من مقاصد، وما تهدف إليه الجمل من معان، يكون في عرضه لهذه المعاني قد وضعها في إطار من العبارات التي يصوغها من ألفاظه، ووضعها في قوالب تستسيغها الجماهير، ويدركها من له من العلم زاد قليل". أحمد الكومي، **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، ص١٢.

[2] التفسير الموضوعي: "هو بيان الآيات القرآنية ذاتِ الموضوع الواحد، وإن اختلفت عباراتها، وتعددت أماكنها، مع الكشف عن أطراف ذلك الموضوع، حتى يستوعب المفسر جميع نواحيه، ويلمّ بكل أطرافه، وإن أعوزه ذلك إلى التعرّض لبعض الأحاديث المناسبة للمقام؛ لتزيدها إيضاحاً وبياناً". أحمد الكومي، **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، ص١٦.

فالمفسر المقارِن لا يحتاج إلى اللون الموضوعي؛ لأنه لا يحمل المواد الأولية الضرورية لعمله، ولذلك لا يمكن عدّه من العناصر التي تؤثر على سير الباحث المقارِن.

ولكن المفسر الذي يتناول اللون الموضوعي قد يحتاج في بعض الأحيان إلى التفسير المقارن، وهذا ما وضّحه الدكتور مصطفى مسلم، قال: "وكثيراً ما تتباين أقوال المفسرين الذين كتبوا في تحليل النصّ القرآني، بحيث لا يمكن الجمع بينها، والآيات القرآنية حمّالة للوجوه المتعددة، فلا بد للمفسر الذي يكتب في موضوع ما، ووجد هذه الأقوال في تفسير آية تتعلق بموضوعه، لا بد من وقفة متأنية دقيقة، ونظرات ثاقبة للترجيح بين هذه الأقوال ومعرفة المصيب منها وغير المصيب، ليختار القول المناسب لموضوعه من هذه الأقوال بغية توضيح عناصر الموضوع، والربط بين الأساليب القرآنية في أداء المعنى، ومن ثمّ الوصول إلى الهدايات القرآنية المتعلقة بالموضوع مجال البحث، وهذا هو التفسير المقارن"[1].

فالمفسّر وفق المنهج الموضوعي قد يحتاج إلى المقارنة والترجيح، ولا عكس.

ولمّا كان (التفسير التحليلي) و(التفسير الإجمالي) مادّتين أوّليّتين (للتفسير المقارن)، وكان المفسر وفق هذين المنهجين يلتزم موضعاً لا موضوعاً، ولما كان (التفسير الموضوعي) لا يعدّ مادة أوليةً (للتفسير المقارن)، ولا يؤثر على سيره، أمكننا تأكيد القول بأن (التفسير المقارن) تفسيرٌ موضعي لا موضوعي، وهو ما قرَّرتُه في (التعريف) في المبحث الأول[2].

[1] مصطفى مسلم، **مباحث في التفسير الموضوعي**، ص (٥٣، ٥٤).

[2] ينظر: ص٣٧، وينظر كذلك: ص١٩ ، وص٢٥.

المطلب الثالث
أهمية التفسير المقارن

* تظهر أهمية (التفسير المقارن) من تقدير الحاجة إلى الحكم على الأقوال التفسيرية، والترجيح بينها، وهي حاجةُ كلِّ عصر، ابتداء من عصر الصحابة ﷺ وصولاً إلى عصرنا هذا.

وكلما ابتعدنا عن عصر الصحابة اشتدّت هذه الحاجة؛ تبعاً لظهور نظرات وأقوال جديدة في التفسير في كل عصر من العصور؛ مواكبةً لحاجات ذلك العصر، فالقرآنُ الكريمُ يُشبع حاجات البشر على اختلاف عقولهم وعصورهم، كلٌّ يجد فيه وجهاً للفهم.

ولمّا كثُرت وجوه التأويل وتعدّدت الروايات، وجد طالبُ التفسير نفسَه أمام سبل متفرقة لا يدري أيّها يسلك، ولا تكون محصّلته بعد الاطلاع على هذه الأقوال الكثيرة إلا كما كانت قبلُ، وهنا تبرز الحاجة للتفسير المقارن، في كونه المرشدَ إلى القولِ الأصوب؛ ليعتمده من لا يملك التمييز بين القوي والضعيف من الأقوال.

* تصحيح مسار التفسير، وضبطُه بقواعدَ علميّةٍ مدروسة، وتخليصُه من الأقوال الضعيفة المبنية على أسس غير سلمية.

* ولا تقتصر أهمية (التفسير المقارن) على الموازنة بين الأقوال، وإبرازِ الراجح منها، بل إنّها تظهر كذلك في أن الباحث المقارِن متى تعامل مع أقوال المفسرين، وسجّل أدلتَهم، واكتشف طرقَهم في الاستدلال والترجيح، فإنه بذلك يُوقِفُ الدراسين والمهتمّين على مكانة المفسرين، وسَعة علمهم، وقَدْر جهودهم، وعلى أنّهم ما كانوا يفسرون القرآن بالهوى، بل بالدليل والحجة.

* جَمْعُ ما تفرّق من الأقوال التفسيرية وأدلّتِها في موضع واحد، مما يجعلها في متناوَل المهتمين بعلم التفسير، ويُسهّل عليهم النظرَ فيها.

✹ الدراسةُ المقارنةُ لأقوال المفسرين تورِثُ الباحثَ مَلَكَةَ التمحيصِ، والنظرَ في هذه الأقوال بعين البصير الناقد، وَفق قواعدَ علميةٍ صحيحة، وتحقِّق لديه النزاهةَ والموضوعية، يقول الدكتور مصطفى المشني: "إن (التفسير المقارن) يعمل على تنمية القوى العقلية والفكرية لدى الباحث في التفسير، وتزويدها بفنون العلم والمعرفة وقواعد المنطق الصحيح، وأساليب الحجاج وفنون المحاورة، لتكون لديه القدرة على الموازنة الهادفة والموضوعية والوصول إلى النتائج الصحيحة"[1].

✹ ثراءُ الدراساتِ القرآنية بهذا اللون من التفسير، بعد أن تأخرت عن الدراسات في العلوم الشرعية الأخرى في هذا المجال.

✹ كما أن في (التفسير المقارن) ثراءً للتفسير نفسِه؛ من حيث إنّ المقارنة بطبيعتها تقوم على الدراسة والتحليل والفهم للأقوال المختلفة، ومن حيث إن الباحث قد يتبيّن له وجهٌ جديد للآية، فيستحدث قولاً تفسيرياً لم يُسبق إليه.

وقبل أن أغادر هذا المطلب، أرى أن أعرِض لسؤال قد يعتلج في الأذهان، ويراود العقول، فإنْ قيل: ما الضرورة للتفسير المقارن، الذي يَقصُر الوجوهَ الكثيرةَ على وجه واحد؟ ولماذا جُعل الاكتفاءُ بقول واحد من بين الأقوال التفسيرية المختلفة غايةً يُسعى إليها؟ على الرغم من أن بعضَ العلماء قد عدَّ اتّساعَ دلالةِ اللفظ القرآني من وجوه الإعجاز، قال ابن عاشور ـ رحمه الله ـ : "وقد تكثر المعاني بإنزال لفظ الآية على وجهين أو أكثر، تكثيراً للمعاني مع إيجاز اللفظ، وهذا من وجوه الإعجاز"[2]، وقد روي عن أبي الدرداء ﷺ أنه قال: "لا يفقه الرجل كلَّ الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً"[3] ؟

---

[1] مصطفى المشني، **بحث (التفسير المقارن – دراسة تأصيلية)**، ص١٩٠.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، المقدمة التاسعة، (٩٤/١).

[3] أخرجه ابن أبي شيبة، في **(مصنفه)**، كتاب (فضائل القرآن)، باب (من قال اعلموا بالقرآن)، (١٤٢/٦)، (تح: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ)، وقد ذكر العيني أنه لا يصحّ مرفوعاً، وإنما الصحيح أنه من قول أبي الدرداء. ينظر: **عمدة القاري في شرح صحيح البخاري**، كتاب (العلم)، باب (الاغتباط في العلم والحكمة)، (٨٣/٢)، (ضبطه وصححه: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١).

قلتُ: القول بأن القرآن الكريم حمّالُ وجوه، وبأن اتّساع دلالاته من وجوه إعجازه وعظمته، لا يؤخذ على إطلاقه؛ فهذا القول لا يعني أن جميعَ الوجوه التي تثور في الذهن بعد تدبرِ الآيات القرآنية والاجتهادِ في فهمه مقبولةٌ، فالأفهام لمّا كانت مبنيةً على الاجتهاد والرأي، كانت محتمِلةً الخطأَ والصوابَ، والدراسةُ المقارنةُ هي التي تجلّي الوجه الأصوب الأليق بالنظم القرآني بعد تمحيص الوجوه كلها.

فما ورد عن أبي الدرداء ﷺ، وعن ابن عاشور ـ رحمه الله ـ، مخصوص بالحالة التي تكون فيها الوجوهُ محتمَلَةً في النظم ومقبولة، أما إذا كان النظم لا يحتملها مجتمِعة، أو كان بعضها يُفسد المعنى، أو يُذهب رونقَ الكلام، فعندئذ يُلجأ إلى التفسير المقارن للمقارنة، ومن ثم الأخذ بالأظهر من الأقوال.



المطلب الرابع
منهج البحث في التفسير المقارن

التفسير المقارن فنّ له أصول وركائز، ومن المفيد للباحث المقارِن أن يلتفت إليها ويراعيها، متّبعاً المنهج الصحيح في دراسته؛ فإنّ هذا يعينُه، ويصوّبُ طريقَه ويقرّبُه من الحق.

ويتمثل هذا المنهج في جانبين أساسين:

◈ الجانب الأول: خطوات البحث في التفسير المقارن.

◈ الجانب الثاني: أمور ينبغي على الباحث المقارِن أن يراعيها.

◈ **الجانب الأول**: **خطوات البحث في التفسير المقارن**

علمنا ـ فيما مضى ـ أنّ الهدف من التفسير المقارن الحكمُ على الأقوال التفسيرية والترجيحُ بينها، ولا يكون ذلك إلا بالتدرّج في خطوات يسلم بعضها إلى بعض؛ طمعاً في حكمٍ متثبّتٍ غيرِ فطير.

وهذه الخطوات بالترتيب، هي:

- تحديد الآية المراد دراسة أقوال المفسرين فيها، مع الإشارة إلى موضع الخلاف.
- الاطّلاع على آراء المفسرين في الآية موضوعَ البحث: وفي العادة، فإنّ أمّهات التفاسير تفي بالغرض؛ ذلك أنه يمكن استمداد الأقوال الرئيسة منها، وهي مرجع للتفاسير الأخرى.

- جمع الأقوال المختلفة في الآية اختلافاً معتبراً، واستبعاد المتهاوي والشاذّ، الذي لا يستحق النظر.

- تحليل هذه الأقوال، وفهمها؛ للوقوف على حقيقة آراء أصحابها.

- تصنيفها في أقوال رئيسة، ثم عرضُها، مع إسناد كل قول إلى صاحبه.

- سوق أدلة كل قول ما أمكن ذلك؛ فقد يتعذّر على الباحث ـ في بعض الأحيان ـ أن يجد الدليل الذي اعتمد عليه بعض المفسرين، مع بيان وجه استدلال كل مفسر بدليله، وبهذا يقف الباحث على منشأ الخلاف بين المفسرين.

- تحرير محل النزاع، بتسليط الضوء على موضع الخلاف، وبيان ثمرة هذا الخلاف، وكيف يؤثر على معنى الآية.

- تحديد أسباب الاختلاف بين المفسرين؛ لما لمعرفة هذه الأسباب من أهمية، سيأتي ذكرها[١].

- تحليل هذه الأدلة، ومناقشتها، وعرضها على القواعد العلمية التي ارتضاها الباحث لتكون مرجعاً له في الترجيح.

- الوصول إلى القول الراجح في الآية الكريمة، مدعّماً بالدليل العلمي.

◈ الجانب الثاني: أمور ينبغي على الباحث المقارِن أن يراعيها

- أن يستعين الباحثُ بالله، ويسأله التوفيق والسداد في الرأي؛ لأن ما سينتهي إليه من بحثه هو قولٌ في كتاب الله، ولا خيرَ في اجتهادٍ جانبه توفيقُ الله.

---

[١] ينظر: ص٧٤.

- الموضوعية: وذلك بأن يُقْبِلَ الباحثُ على دراسة أقوال المفسرين والمقارنة بينها، وهو متجرد من كلّ حكم مسبق، ورأي قديم، فلا يسير مع هواه ولا يرجّح باستحسانه، ولا يرفض قولاً أو يقبل آخر قبل سبره والإلمام بجوانبه والنظر فيما قام عليه، بل عليه أن يتحسّس الدليل في قبوله أو رفضه، ويَنْشُد البرهان في ترجيحه.

- حريٌّ بالباحث أنْ يجتهد في تحصيل العلوم والأدوات التي تمكّنه من تقليب أقوال المفسرين والحكم عليها، كقوانين اللغة، وأصول الترجيح والاحتجاج.

- أن يلتزم الوقوف عند حدود دائرة التفسير المقارن، ويجتنب الخوض في أمور خارج نطاق بحثه[١].

ولما كان الغرضُ الأساسُ من (التفسير المقارن) هو الترجيحَ بين أقوال المفسرين المختلفة، كان العلمُ بالأسباب التي أدّت إلى اختلافهم مطلباً يُقصد للباحث المقارِن، يستعين به على تمحيص أقوالهم. وفي الفصل التالي بيان مفصّل لهذه الأسباب.

---

[١] تقدم الحديث عن حدود التفسير المقارن في المبحث الأول، ص (٤١-٤٤).



الفصل الثاني

أسباب اختلاف المفسرين: عرضها - وبيان الموقف منها

المبحث الأول: الاختلاف: معناه - أنواعه - موقف الشرع منه

المطلب الأول: معنى الاختلاف

المطلب الثاني: أنواع الاختلاف

المطلب الثالث: موقف الشرع من اختلاف المفسرين

المبحث الثاني: أسباب اختلاف المفسرين والموقف منها

المطلب الأول: أهمية معرفة أسباب اختلاف المفسرين

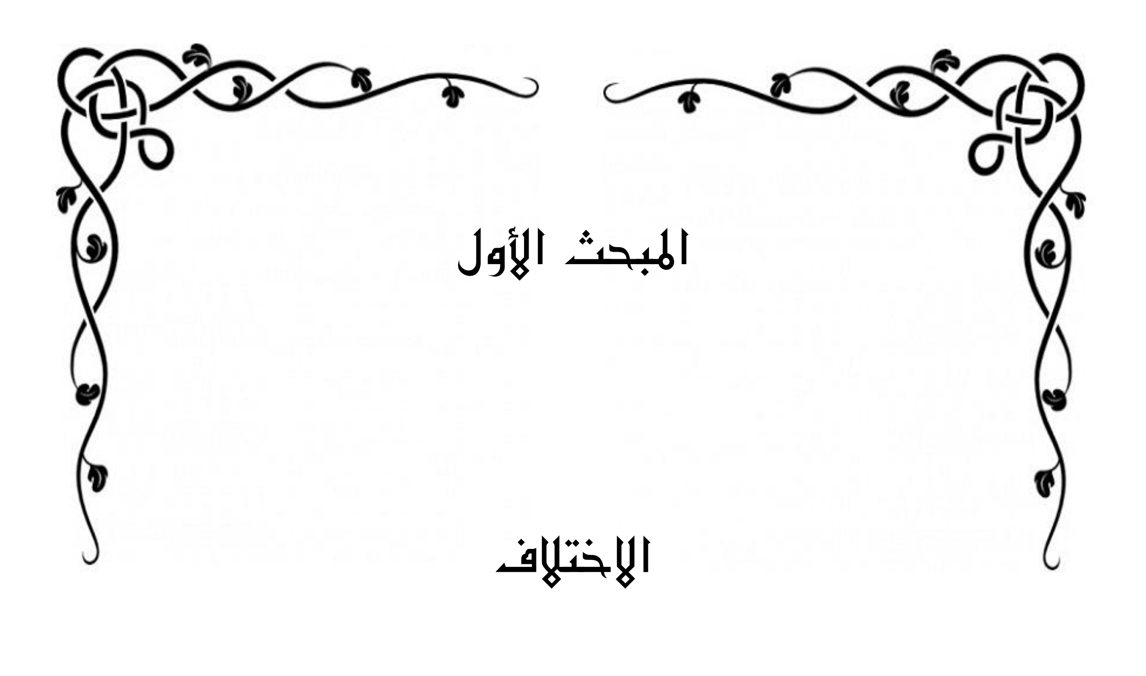
المطلب الثاني: أسباب اختلاف المفسرين في الدراسات السابقة

المطلب الثالث: الرأي المختار في أسباب اختلاف المفسرين والموقفُ منها

المطلب الرابع: بعض ما قيل إنه من أسباب الاختلاف: عرض ونقد

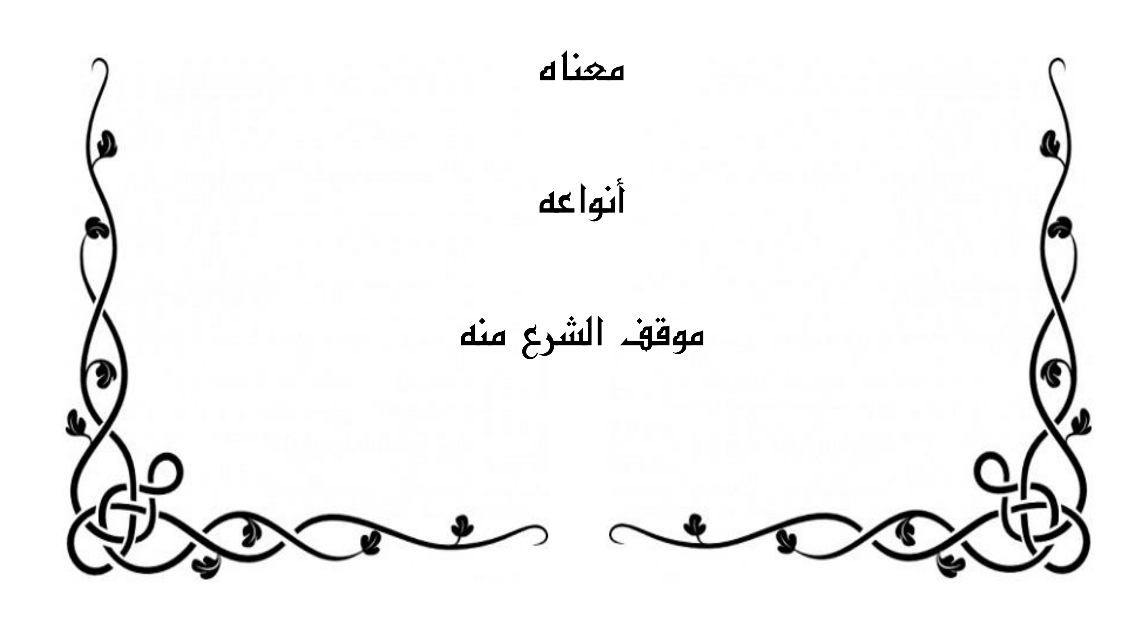






المبحث الأول

الاختلاف



معناه

أنواعه

موقف الشرع منه

المطلب الأول
معنى الاختلاف

نشأ (التفسير المقارن) مذ نشأ الاختلاف في التفسير؛ إذ إنّ الاختلاف هو ركنُ (التفسير المقارن)، فاختلاف المفسرين في تفسير الآيات القرآنية الكريمة هو ما يبعث على دراسة أقوالهم، والمقارنةِ بينها؛ للوصول إلى الأنسب منها، وقد تقدّم بيان هذا.

ولكن ..

هل كلُّ ما سُمّي اختلافاً هو في حقيقته كذلك؟ وجدير بأن يخضع للدراسة والمقارنة؟

قبل أن أجيب على هذا، يتعيّن عليّ أولاً أن أحدّد معنى الاختلاف.

أصل الاختلاف يعود إلى (خَ لَ فَ)، وهو بمعنى (مجيء شيءٍ بعد شيءٍ يقوم مقامَه)[1]، وذكر ابنُ فارس أنّ قولهم: (اختلف الناس في كذا) من هذا الباب؛ لأن كلّ واحد منهم ينحّي قولَ صاحبه، ويقيمُ نفسَه مقامَ الذي نحّاه[2].

فالاختلاف في استعماله اللغوي يطلق على شيئين لا يجتمعان؛ إذ لا يقال للشيء: (خَلَف) بوجود الشيء الذي قبله، وإنما يقال له ذلك بعد زوال ما كان قبله.

من هنا قال الحَرَالّي[3] ـ رحمه الله ـ: "الاختلاف: افتعال من الخلاف، وهو تقابلٌ بين رأيين فيما ينبغي انفرادُ الرأي فيه"[4].

---

[1] ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (خَلَفَ)، وابن منظور، **لسان العرب**، والزبيدي، **تاج العروس**، مادة (خَلَف)، باب (الفاء)، فصل (الخاء)، (تح: عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٨).

[2] ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (خَلَفَ).

[3] الحَرَالّي: بتخفيف الراء، وتشديد اللام، هو أبو الحسن علي بن أحمد التُّجَيْبي المراكشي، أصله من الأندلس، لكنه ولد ونشأ في مراكش، وتلقى علومه عن أشهر علماء المغرب في عصره، صنّف في التفسير والمنطق، وشرح أسماء الله الحسنى، توفي سنة (٦٣٧هـ). ينظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (٤٧/٢٣)، (تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط٣، ١٩٨٥). ومحامدي الخياطي، **تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير**، ص ٩، وما بعدها، (تصدير: محمد بن شريفة، د.ط، د.ت).

[4] نقل البقاعي هذا القول عن الحَرَالّي في **نظم الدرر**، (١١٧/٢)، (تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥).

يُلحظ في هذا المعنى الذي ذكره الحَرَالّي أنّ (الاختلاف) يطلق على رأيين متضادّين، بأنْ يكونا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما في آن؛ لأن الأمر الذي ورد عليه هذان الرأيان لا يحتمل إلا واحداً منهما.

لكنّ العلامة الراغب الأصفهاني نبّه على أنّ (الاختلاف) لا يحصر في (الضدّ)، قال: "الاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كلُّ واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو قوله. والخلاف أعمّ من الضدّ؛ لأن كلَّ ضدّين مختلفان، وليس كلُّ مختلفين ضدّين"[1].

وهذه إشارة إلى أن للاختلاف أنواعاً، وحديثنا خاصّ بأنواع الاختلاف في التفسير.

ولكن قبل أن أَشْرَعَ في بيان هذه الأنواع، أشيرُ إلى أنّ الاختلاف المذموم ليس له مكان في هذا المقام؛ فمن المعلوم أنّ الاختلاف منه ما هو مقبول سائغ، ومنه ما هو مذموم مرفوض، فما كانت فيه الأقوالُ غيرَ متعارضةٍ مع قطعيات الشريعة، ومقبولةً في عرف اللغة، ولها وجهُ انسجامٍ مع سياق الآيات، فهو اختلاف جدير بأن يكون موضعَ نظر الباحثين.

أما ما كان مخالفاً لمقطوعٍ به في الشريعة، أو لم تَرِد به اللغة، ولا يسعفه السياق، فهو مذموم لا يُقبل بحال، ولا يُعتدّ به، وهذا النوع من الاختلاف لا ينبغي أن يكون محلَ بحثٍ ودراسة، بل يُرفض جملةً وتفصيلاً.

[1] الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مادة (خَلَفَ)، (تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧).

المطلب الثاني

أنواع الاختلاف

إنّ من يتتبع أقوال المفسرين ويقابل بينها، يجد أنها حين تختلف، لا يكون اختلافها من باب واحد، بل إنّ لاختلافاتهم أنواعاً، لكنّ هذه الأنواع تعود إلى جهة واحدة هي **جهة المعنى الذي يؤول إليه الاختلاف.**

ومن هذه الجهة قسّم العلماء (الاختلاف) قسمين: (اختلاف تنوّع)، و(اختلاف تضادّ).

أما (اختلافُ التنوّع)، فهو ما كانت فيه الأقوال مختلفة اختلافاً ظاهرياً لا حقيقياً، ومآلها إلى معنى واحد، بينما (اختلاف التضادّ) ترجع فيه الأقوال إلى أكثرَ من معنى، وبين هذه المعاني تضادٌّ لا يمكن حمل الآيةِ عليها مجتمِعةً.

غير أنّا نرى في اختلافات المفسّرين ما يؤول إلى أكثرَ من معنى، يمكن حمل الآية عليها كلِّها في آن، فليس بين هذه المعاني تضادّ، كما لا يمكن ردّها إلى معنى واحد كما في (اختلاف التنوّع)، فهو ـ إذن ـ نوع ثالث من الاختلاف، لم يتضمّنه التقسيمُ الثنائيُّ السابقُ.

ولذلك، لا بدّ من تقسيمٍ أكثرَ دقّة، يضمّ هذه الألوانَ الثلاثةَ من الاختلاف، وهو ما ذهب إليه د. مساعد الطيار، في كتابه (التفسير اللغوي للقرآن الكريم)، قال: " الاختلاف قسمان:

الأول: أن ترجع الأقوال فيه إلى معنى واحد.

الثاني: أن ترجع الأقوال فيه إلى أكثر من معنى"[1].

---

[1] مساعد الطيار، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، ص٥٩١.

والقسم الأول هو الذي تقدّم ذكـره تحت اسم (اختلاف التنوّع)، وقـد نبّه ابن جُزَيْ ـ رحمه الله ـ في مقدمة (التسهيل) على أنه لا ينبغي أن يعدّ خلافاً[١]، وقال عنه الإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ : "يكثر في معنى الآية أقوالهم واختلافهم، ويحكيه المصنفون للتفسير بعبارات متباينة الألفاظ، ويظن من لا فهم عنده أن في ذلك اختلافاً فيحكيه أقوالاً، وليس كذلك، بل يكون كل واحد منهم ذكر معنى ظهر له من الآية، وإنما اقتصر عليه؛ لأنه أظهرُ عند ذلك القائل، أو لكونه أليق بحال السائل، وقد يكون بعضهم يخبر عن الشيء بلازمه ونظيره، والآخر بمقصوده وثمرته[٢]، والكلّ يؤول إلى معنى واحد غالباً، والمراد الجميع، فليُتفطّن لذلك، ولا يفهم من اختلاف العبارات اختلافُ المرادات، كما قيل[٣]:

عباراتُنا شتّى وحسنُك واحدٌ   وكلٌّ إلى ذاك الجمالِ يشيرُ

... وكثيراً ما يذكر المفسرون شيئاً في الآية على جهة التمثيل لما دخل في الآية، فيظن بعض الناس أنه قَصَرَ الآية على ذلك[٤] "[٥].

وقد جعل الإمام الشاطبي ـ رحمه الله ـ هذا النوعَ من الاختلاف اختلافاً ظاهرياً لا حقيقياً، ولا ينبغي أن يُعتدّ به، قال: "من الخلاف ما لا يُعتدّ به، وهو ضربان، ... الثاني: ما كان ظاهره الخلاف، وليس كذلك، وأكثر ما يقع ذلك في تفسير الكتاب والسنّة، فتجد المفسرين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب أقوالاً مختلفة في الظاهر، فإذا اعتبرتَها وجدتها تتلاقى على العبارة كالمعنى الواحد، والأقوال إذا أمكن اجتماعها والقولُ بجميعها من غير إخلال بمقصد القائل فلا يصحّ نقلُ الخلاف فيها"[٦].

---

[١] ابن جُزَيْ، **التسهيل لعلوم التنزيل**، (١/٦، ٧).

[٢] وهو ما ذكره الشيخ ابن تيمية بقوله: "أن يعبّر كلّ واحد منهم عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه، تدلّ على معنى في المسمّى غير المعنى الآخر مع اتّحاد المسمّى". **مقدمة في أصول التفسير**، ص١٥، (تح: عصام الحرستاني، وزميله، دار عمار، عمان، ط١، ١٩٩٧).

[٣] لم أعثر على قائل هذا البيت.

[٤] وهو ما ذكره الشيخ ابن تيمية بقوله: "أن يذكر كلٌّ منهم من الاسم العام بعضَ أنواعه على سبيل التمثيل" **مقدمة في أصول التفسير**، ص١٨.

[٥] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، (٢/١٠٣).

[٦] الشاطبي، **الموافقات**، (٤/٢١٤).

ومن أمثلة هذا النوع من الاختلاف، اختلافهم في معنى (ذكري) من قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى ﴿١٢٤﴾ ﴾ [طه]، فقد ذكر البيضاوي أنه "الهدى الذاكر لي والداعي إلى عبادتي"[1]، وقال القرطبي: "أي ديني، وتلاوة كتابي، والعمل بما فيه. وقيل: عما أَنْزَلتُ من الدلائل، ويحتمل أن يُحمل الذكرُ على الرسول؛ لأنه كان منه الذكر"[2]، وقال النسفي إنه القرآن[3]. وهذه المعاني كلها تشير إلى معنى واحد، وإنْ اختلفت العبارات.

أما القسم الثاني الذي ذكره د. مساعد، فهو الاختلاف الذي ترجع فيه الأقوال إلى أكثر من معنى، ويندرج تحته نوعان من الاختلاف، أحدهما: أن لا يكون بينها تضادّ، والآية تحتملها جميعاً، فيجوز حملها عليها إذا لم يمنع مانع، والثاني: أن يكون بين هذه المعاني تضادّ، فلا يمكن حمل الآية على المعنيين المتضادّين، بل لا بد من القول بأحدهما[4].

مثال الأول قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ ﴿٣﴾ ﴾ [القلم]، فقد ذكر الزمخشري معنيين لقوله (غير ممنون)، وهما: غير مقطوع، وغير ممنون عليك به[5]، والمعنيان مختلفان، لكنّ الآية تحتملهما معاً؛ لعدم وجود تضادّ بينهما.

ومثال الثاني لفظة (القرء) في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴿٢٢٨﴾ ﴾ [البقرة]، فالقرء يأتي بمعنى الحيض، والطهر، والجمع بين المعنيين متعذّر؛ لوجود التضادّ بينهما.

ولا شكّ أنّ الاختلاف في هاتين الحالتين معتبر، يصحّ نقله؛ لوجود اختلاف حقيقي في المعنى، ولا مفرّ من الترجيح.

---

[1] **تفسير البيضاوي**، (٤/٤١).

[2] **تفسير القرطبي**، (٦/١٢٥) .

[3] ينظر: **تفسير النسفي**، (٢/٧٧)، (تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥).

[4] ينظر: مساعد الطيار، **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، ص٥٩٤، وما بعدها، وللوقوف على منهجية التعامل مع هذين النوعين ينظر: الطوفي، **الإكسير في علم التفسير**، ص٤١.

[5] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (٤/٥٧٣).

هذه أنواع ثلاثة من الاختلاف ترجع إلى قسمين رئيسين من جهة المعنى الذي يؤول إليه الاختلاف، وينبغي على الباحث أن يتنبّه إلى حقيقة المعنى الذي تؤول إليه أقوالُ المفسرين، فإذا كانت تؤول إلى معنى واحد، فلا يصفها بأنها مختلفةٌ اختلافاً حقيقياً، بل هو اختلافُ تنوّعٍ ظاهري، وينبغي أن يوجّه بحثه إلى نوعي الاختلاف الذي ترجع فيه الأقوال إلى أكثر من معنى.

المطلب الثالث

موقف الشرع من اختلاف المفسرين

لا شكّ أن معرفةَ موقف الشرع من اختلاف المفسرين أمرٌ لا بدّ منه؛ لما أن البحث المقارن يقوم على اختلافهم، ولأن سائلاً قد يسأل: ما بال المفسرين قد اختلفوا في تأويلاتهم آيَ القرآن الكريم، وقد علموا أنَّ نصوصَ الشرع من كتاب وسنّة قد أمرت بالاتفاق، وحذّرت من الاختلاف، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [آل عمران]، وقال رسول الله ﷺ: (... فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم)[1] ؟

إنّ الاختلاف الذي ذمّته النصوصُ ونَهَتْ عنه هو ذلك الاختلافُ الناشئ عن هوى مطاع، أو بدعة متَّبعة، أو عن جهل بأصول التفسير.

أما اختلاف المفسرين القائمُ على أسس علمية سليمة، بأنْ بذل كلُّ مفسر جهدَه فيما وصل إليه، واستنفد وسعَه وطاقتَه، وألزم نفسَه بأصول التفسير وضوابطه، وشدّ قوله بالأدلة والبراهين، فهذا اختلاف مقبول، لا يتّجه إليه النهي الوارد في النصوص الشرعية؛ ذلك أن المفسر في هذه الحالة يفسّر بعلم وحجة، لا عن هوى أو جهل.

إنّ هؤلاء المفسرين ـ جزاهم الله عن الأمة خير الجزاء ـ امتثلوا أمر الله حين قال: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾ ﴾ [ص]، فقاموا بواجب التدبّر، واستنطقوا القرآن، وثوّروا دلالاتِه. وهم بهذا قد قرّبوا معاني القرآن للناس، واستخرجوا منها ما ينفعهم في دينهم ودنياهم.

---

[1] جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم عن أبي هريرة ﷺ، قال: خطبنا رسول الله ﷺ، فقال: "أيها الناس، قد فرض الله عليكم الحجّ، فحجّوا"، فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟ فسكت، حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: "لو قلتُ نعم، لوجبتْ، ولما استطعتم. ـــ ثم قال ـــ : ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء، فدعوه". **صحيح مسلم**، كتاب (الحجّ)، باب (فرض الحجّ مرة في العمر)، رقم الحديث: (١٣٣٧)، ج٣، ص٤٦٣.

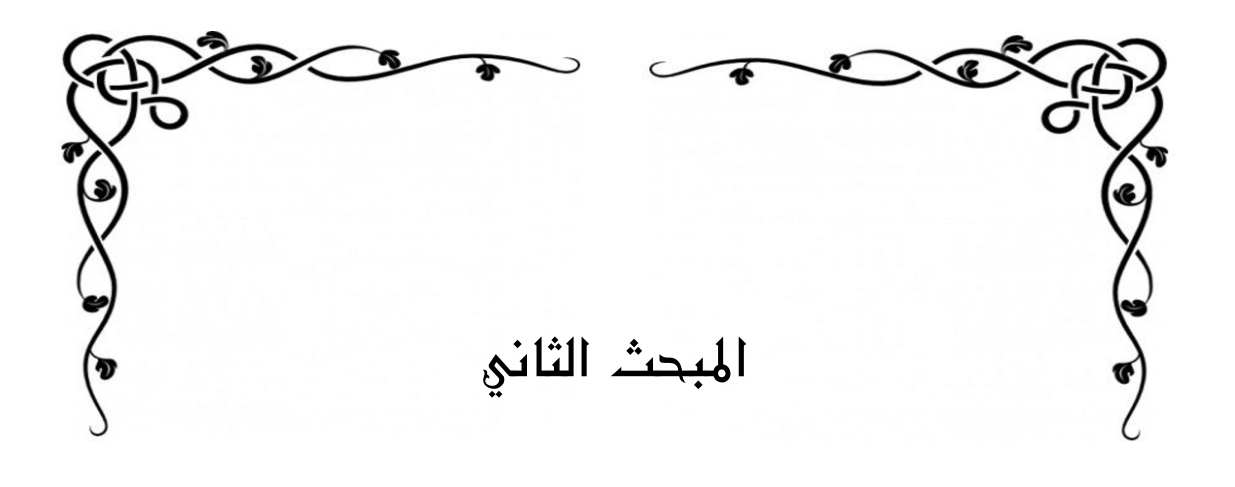
على أن الحقيقة التي تفرض نفسها على الواقع، هو أن الاختلاف بين المفسرين كان أمراً حتميّاً، فهو ثمرة طبعية، ونتيجة متوقّعة؛ لأمرين:

الأول: اتّساع دلالات الآيات القرآنية الكريمة لأكثر من فهم، فقد اقتضت حكمة الله ﷻ أن تكون كثيرٌ من الآيات غيرَ قطعيةٍ في دلالات تراكيبها، وهي بهذا مهيأةٌ لتسعَ طاقاتِ البشر الفكريةَ المتجددةَ، وأفهامَهم المتعددة، ولو أنّ الله ﷻ ما أراد أن تتعدد الأفهام لأنزل القرآن كله محكمَ الدلالة، أو لأمر نبيَّه الكريم ﷺ أن يفسّر القرآن كله، مغلِقاً بذلك باب الاجتهاد فيه، ولمّا لم يقع هذا، علمنا أن الله ﷻ أراد أن يُبقيَ القرآن الكريم موضعَ تدبّرٍ ونظر، ومرجعاً للمسلمين في كل زمان.

الثاني: تفاوت المفسرين، من حيث قدراتُهم العقلية وطرقُهم في التفكير، شأنَ البشر جميعِهم، وقد نشأ عن هذا التفاوتِ اختلافٌ في الأفهام والرؤى، ولا يخفى أن تجاذب أنظار المفسرين واجتهاداتهم في استنباط المعاني القرآنية قد شكّل ثروة ضخمة من الأقوال التفسيرية.

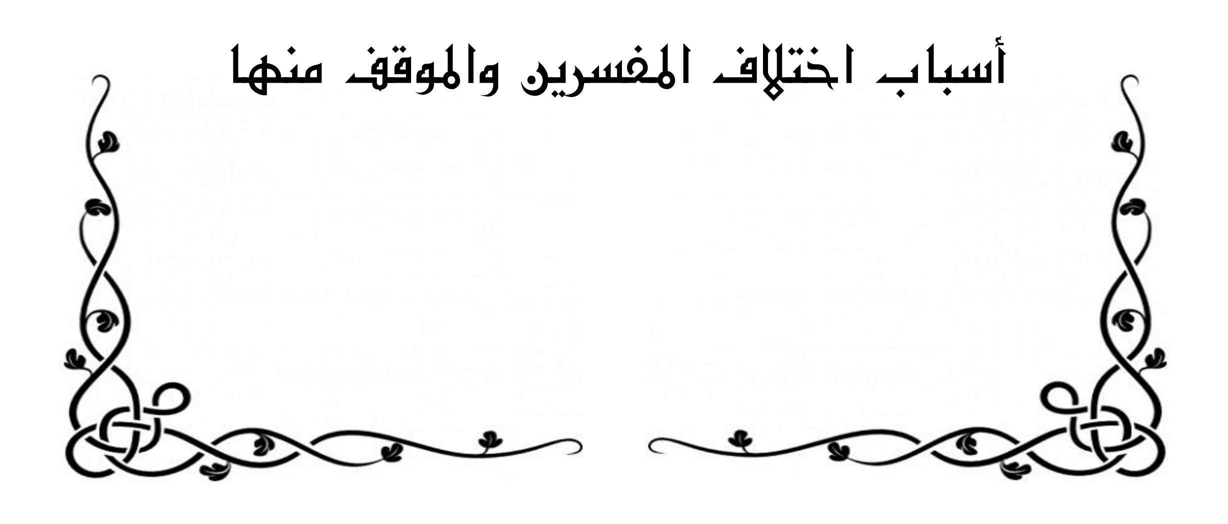
فالشرع ـ إذن ـ لم يمنع الاختلاف في تفسير القرآن الكريم؛ إذ إنه قد فتحَ بابَ التدبّر والاجتهاد في فهم القرآن ـ بقيود وشروط ـ، ومنه ظهرت الاختلافات في التفسير، لكنه سدّ باب الاختلاف المذموم، وذلك حينما حرّم القول في القرآن بالرأي المجرد عن الدليل.





المبحث الثاني

أسباب اختلاف المفسرين والموقف منها



المطلب الأول

أهمية معرفة أسباب اختلاف المفسرين

اختلاف المفسرين أمر لا يخفى على كلّ من طالع التفاسير وتتبّع أقوالَ المفسرين وآراءهم، ولا يكاد السؤال عن سبب هذا الاختلاف يفارق ذهن القارئ، كما لا تنفكّ عنه الحيرةُ في الوصول إلى الرأي الأصوب والأكثر قبولاً من آرائهم.

من هنا نشأت أهمية الوقوف على أسباب اختلاف المفسرين، ومعرفةُ السبيل العلمي لكيفية التعامل مع الأقوال التفسيرية المنبثقة عن تلك الأسباب.

- إنّ معرفة أسباب اختلاف المفسرين أمر لا بدّ منه للباحث المقارِن ليتبيّن الأساسَ الذي بنى عليه المفسّرُ قولَه، فيتمكنَ من مناقشته والحكمِ عليه، ومقارنته مع غيره من الأقوال، مستصحباً القواعد العلمية التي أرساها العلماء للمقارنة بين الأقوال، وتكون ثمرةُ هذه المقارنة ميزَ الأقوالِ صحيحِها من سقيمها، بترجيح الأقوى والأصوب.

- ولا شكّ أن الباحث ـ وهو يتلمّس أسباب اختلاف المفسرين ويتتبع أدلتهم ـ تنشأ لديه الخبرة في أصول الاحتجاج وطرق الاستدلال، وتتعمّق عنده المعرفة بالقواعد العلمية التي ارتكزت عليها أقوال المفسرين.

- كما أن معرفة هذه الأسباب تعين طالب التفسير خصوصاً، وطالب العلم عموماً على تفهّم وجهاتِ المفسرين، والأسبابِ التي دفعتهم لاختيار قول دون آخر، وتزيد من يقينه في أن علم التفسير لم يكن قائماً على الهوى، وإنما بذل المفسرون جهدهم، واستفرغوا وسعهم في تحرير أقوالهم وفقاً لرؤىً بُنيت على مبادئَ علميةٍ وأسبابٍ موضوعيةٍ، تكشف عن تبحّرهم في شتى العلوم والمعارف.

لهذا كلّه ظهرت العناية لدى العلماء والباحثين برصد أسباب اختلاف المفسرين، حتى أُلّفت ـ مؤخراً ـ الكتب المستقلة بهذا الموضوع.

المطلب الثاني

أسباب اختلاف المفسرين في الدراسات السابقة

تنبّه العلماء منذ القدم للبحث عن الأسباب التي أدّت إلى اختلاف المفسرين، فلم نعدم إشاراتِهم إليها، وحديثَهم عنها في ثنايا تآليفهم.

تحدّث الإمام ابن جُزَيْ ـ رحمه الله ـ، في مقدمة تفسيره (التسهيل لعلوم التنزيل) عن أسباب اختلاف المفسرين، ذاكراً اثني عشر سبباً بإيجاز، مُتْبِعاً إياها باثني عشر وجهاً للترجيح بين أقوال المفسرين المختلفة[1].

كما أشار الشيخ الطوفي ـ رحمه الله ـ إشاراتٍ مجملة إلى بعض أسباب الاختلاف في (الإكسير في علم التفسير)[2]، وكذلك فعل الشيخ ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في مقدمته في أصول التفسير[3].

هكذا كان حديث الأقدمين عن أسباب اختلاف المفسرين حديثاً مجملاً موجزاً، في حين أن المعاصرين من الباحثين تناولوا هذا الموضوع بالدراسة التفصيلية.

فقد رصد الدكتور محمد الشايع عشرين سبباً من أسباب الاختلاف، أفردها في كتاب، سمّاه (أسباب اختلاف المفسرين)[4]، كذلك فعل الباحث إسماعيل الكسواني؛ في كتابه (أسباب اختلاف المفسرين في تفسر القرآن الكريم)[5].

---

[1] ينظر: ابن جُزَيْ، **التسهيل لعلوم التنزيل**، (٩/١).

[2] ينظر: الطوفي، **الإكسير في علم التفسير**، ص٣٦.

[3] ينظر: ابن تيمية، **مقدمة في أصول التفسير**، ص ٢٥.

[4] ينظر: محمد الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ينظر: ص ٣٥- إلى آخر الكتاب، (مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٩٩٥).

[5] ينظر: إسماعيل الكسواني، **أسباب اختلاف المفسرين في تفسير القرآن الكريم**، ص٢٣ – إلى آخر الكتاب، (دار يافا، د.ط، ٢٠٠٥).

كما خصّص بعض الباحثين رسائل علمية، بحثوا فيها أسباب الاختلاف بين المفسرين وأنواعَه وآثارَه، من ذلك الرسالة التي تقدّم بها الشيخ سعود بن عبد الله الفنيسان لنيل درجة الدكتوراة، وهي بعنوان: (اختلاف المفسرين: أسبابه وآثاره)، وهي الآن كتاب مطبوع[1].

وقد كتب الباحث عبد الإله الحوري رسالة لنيل درجة الماجستير، بعنوان: (أسباب اختلاف المفسرين في تفسير آيات الأحكام)[2]، استقرأ فيها أقوالَ المفسرين المختلفةَ في آيات الأحكام على وجه الخصوص، وصولاً إلى الأسباب التي أثّرت في اختلافهم.

بينما كان الحديث عن أسباب الاختلاف بين المفسرين مبحثاً من مباحث كتاب (تاريخ التفسير)[3]، للشيخ قاسم القيسي، وكتاب (أصول التفسير وقواعده)[4]، للشيخ عبد الرحمن العكّ، وتحدّث عنه الدكتور مساعد الطيار، في كتابه (فصول في أصول التفسير)[5]، والدكتور فهد الرومي، في كتابه (بحوث في أصول التفسير ومناهجه)[6]، والدكتور صلاح الخالدي، في كتابه (تعريف الدارسين بمناهج المفسرين)[7].

وقد تناول الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس ـ حفظه الله ـ أسبابَ اختلاف المفسرين بإسهاب في باب كامل من أبواب كتابه (التفسير: أساسياته واتجاهاته)[8]، ناقش فيه آراء الكاتبين الذين تحدثوا عن هذا الموضوع، ثمّ بيّن رأيه المختار.

---

[1] ينظر: سعود بن عبد الله الفنيسان، **اختلاف المفسرين – أسبابه وآثاره**، ص٥٧ – إلى آخر الكتاب، (الرياض، دار إشبيليا، ط١، ١٩٩٧).

[2] ينظر: عبد الإله الحوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، (إشراف: د.أحمد يوسف سليمان، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، ٢٠٠١).

[3] ينظر: قاسم القيسي، **تاريخ التفسير**، ص (٢٣– ٤٨)، (مطبوعات المجمع العلمي العراقي، د.ط، ١٩٦٦).

[4] ينظر: خالد العكّ، **أصول التفسير وقواعده**، ص (٨٣ – ٩٠)، (دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٩٨٦).

[5] ينظر: مساعد الطيار، **فصول في أصول التفسير**، ص (٦٣– ٦٩)، .

[6] ينظر: فهد الرومي، **بحوث في أصول التفسير ومناهجه**، ص (٤١– ٤٥).

[7] ينظر: صلاح الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، ص (٩٢ – ١٢١)، (دار القلم، دمشق، ط٣، ٢٠٠٨).

[8] ينظر: فضل عباس، **التفسير: أساسياته واتجاهاته**، ص (٢٥٥ – ٣٢٠).

وقد كنتُ أودّ أن أستعرض الأسباب كلَّها التي ذكرها هؤلاء العلماء والباحثون، ثم أناقشها، وأبيّن رأيي فيها، ولكنّ المقامَ يضيق عن هذا، فعَدَلتُ إلى تسجيل الأسباب كما أرتضيها، ثم الوقوفِ عند بعض ما قيل إنه منها، مما يحتاج إلى تحرير القول فيه.



المطلب الثالث

الرأي المختار في أسباب اختلاف المفسرين والموقفُ منها

لا تزال الأسبابُ التي أدّت إلى اختلاف المفسرين موضعَ دراسة الباحثين، وأرى أن باب البحث فيها لمّا يغلقْ بعد، مما دفعني إلى عرض رؤيتي في هذه الأسباب؛ طمعاً في خدمة هذا الموضوع، وتطلّعاً إلى تقديم جديد.

وأرى أن المقصود من (أسباب اختلاف المفسرين) واضحٌ غيرُ مجهول، ولكن من باب التأكيد أقول: (أسباب اختلاف المفسرين) هي مسائل كان لها أثر في اختلاف المفسرين في معنى الآية، أي إن هذه المسائل هي التي أثّرت في المعنى، فكان اختلاف المعنى (أي اختلاف المفسرين) تابعاً لاختلافها، ولذلك سمّيت (أسباباً).

ومن هنا، فإن المسائل التي نتجت عن المعنى لا يمكن عدّها أسباباً من أسباب اختلاف المفسرين، لأن اختلاف المعنى ـ في هذه الحالة ـ هو السبب في اختلاف النتيجة في تلك المسائل، فالمعنى هو السبب والمؤثّر، والتغيرُ في تلك المسائل تابع لتغيّر المعنى، الذي هو تابع للأسباب التي سأذكرها في هذا المطلب، وهذه مسألة دقيقة، سأكشف عنها في المطلب التالي.

وما سأذكره من الأسباب هنا ـ في هذا المطلب ـ ليس على سبيل الحصر، بل سأكتفي بأهمّها وأبرزها، مع ضرب الأمثلة من آراء المفسرين المختلفة في بعض الآيات الكريمة؛ لتجلية هذه الأسباب.

وقد أتبعتُ كلّ سبب منها بالموقف العلمي الذي يمكن أن يُعدّ قاعدةً للباحث المقارِن، ينطلق منها في التعامل مع الأقوال التفسيرية المختلفة الناشئة عن ذلك السبب.

ولم تكن دراسةُ أقوالِ المفسرين والترجيحُ بينها مقصداً لي في هذا المقام، فقد كان هدفي بيانَ اختلافاتهم وأسبابها فحسب.

اختلافاتُ المفسرين تنشأ من أسبابٍ ثلاثة رئيسة:

السبب الأول: **الاختلاف الناشئ عن ألفاظ الآية**، ويشمل:

١. تعدّد القراءات.
٢. المشترك اللفظي.
٣. التراكيب المشتركة.
٤. التطوّر الدلالي.
٥. الحقيقة والمجاز.
٦. العموم والخصوص.
٧. الإطلاق والتقييد.

السبب الثاني: **الاختلاف الناشئ عن الروايات المنقولة**، ويشمل:

١. الأحاديث النبوية.
٢. أسباب النزول.

السبب الثالث: **الاختلاف الناشئ عن عصر المفسر**

السبب الأول: الاختلاف الناشئ عن ألفاظ الآية



١. تعدد القراءات

علم القراءات هو: "علم بكيفيّة أداء كلمات القرآن، واختلافها معزوّاً إلى ناقله"[١].

والاختلافُ الناشئ عن تعدّد القراءات قسمان:

أ. الاختلاف الناشئ عن تعدّد القراءات الصحيحة.

ب. الاختلاف الناشئ عن تعدّد القراءات الشاذّة.

أ. الاختلاف الناشئ عن تعدّد القراءات الصحيحة

القراءة الصحيحة: هي القراءة التي توافرت فيها أركانٌ ثلاثة[٢]:

١. التواتر.
٢. موافقة وجه صحيح في اللغة العربية.
٣. موافقة أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً.

وللاختلاف بين القراءات الصحيحة ضربان[٣]:

الأول: يرجع إلى اختلاف اللهجات العربية، كمقادير المد، والإمالات، والتخفيف، والتسهيل، والتحقيق، والجهر، والهمس، والغنة.

---

[١] ابن الجزري، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، ص٤٩، (اعتنى به: علي بن محمد العمران، د.ط، د.ت).

[٢] ينظر: ابن الجزري، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، ص ٧٩، وأحمد القضاة وآخرون، **مقدمات في علم القراءات**، ص٦٩، (عمان، دار عمار، ط١، ٢٠٠١)، ومن العلماء من قال بأن الشرط الثاني والثالث تحصيل حاصل، وتابع لتواتر القراءة، غير أني ذكرت الشروط الثلاثة خروجاً من الخلاف، الذي يبدو لي خلافاً لفظياً ليس أكثر.

[٣] ينظر هذان الضربان في: ابن أبي الرضا الحموي، **القواعد والإشارات في أصول القراءات**، ص٣٦، (تح: عبد الكريم بكّار، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٦)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (١/٥١-٥٥)، وفضل عباس، **إتقان البرهان في علوم القرآن**، (١٣٦/٢)، (دار النفائس، عمان، ط٢، ٢٠١٠).

وهذا النوعِ من الاختلاف ليس سبباً من أسباب اختلاف المفسرين؛ لأنه لا يؤدي إلى تغيّر في المعنى.

الثاني: يرجع إلى تغيّر في حروف الكلمات وحركاتها. وأحوال هذا الاختلاف لا تخلو من ثلاثة:

أحدها: اختلاف اللفظ، لكنّ المعنى واحد: وذلك مثل (يحسِب) بفتح السين وكسرها.

الثاني: اختلاف اللفظ والمعنى، مع إمكان الجمع بينهما: وهو مثل قوله سبحانه: ﴿فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ عَنۡهَا ﴿٣٦﴾﴾ [البقرة]، و(أزالهما)[1]، فهما قراءتان سبعيتان، لكلّ منهما معنى غير معنى صاحبتها، ولكن الجمع بينهما ممكن؛ إذ مؤداهما واحد، أما قراءة (أزلّهما)، فيجوز أن تكون من الزوال، من (زلّ عن المكان)، إذا تنحّى عنه، وهي بمعنى القراءة الثانية، ويجوز أن يُجمع بين القراءتين بأن تُردّ القراءة الثانية إلى الأولى، فنقول: "معنى أزالَهما، أي: صَرَفَهُمَا عن طاعةِ الله تعالى، فَأَوْقَعَهما في الزَّلَّةِ؛ لأنَّ إغواءَه وإيقاعَه لهُما في الزَلَّةِ سببٌ للزوال"[2].

الثالث: اختلاف اللفظ والمعنى، مع امتناع اجتماعهما في معنى واحد، وإمكان اجتماعهما في وجه آخر، يمتنع فيه التضادّ والتناقض، وهو نحو قوله سبحانه: ﴿وَإِن كَانَ مَكۡرُهُمۡ لِتَزُولَ مِنۡهُ ٱلۡجِبَالُ ﴿٤٦﴾﴾ [إبراهيم]، بكسر اللام الأولى من (لِتزولَ) وفتح الثانية، وبفتح اللام الأولى ورفع الأخرى: (لَتزولُ)[3].

وقد فصّل الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس ـ حفظه الله ـ في توجيه هاتين القراءتين، وانتهى إلى أنه لا تعارض بينهما، مع أن ظاهرهما كذلك؛ ذلك أن القراءة الأولى تنفي أن يزيل مكرُهم الجبالَ، أما القراءة الثانية، فتؤكّد أن مكرَهم يزيل الجبالَ، والجمعُ بينهما ممكن، بأن يقال: إن القراءة الأولى

[1] "قرأ حمزة: (فأزالهما)، بتخفيف اللام، وألف قبلها، وشدّد الباقون اللام، وحذفوا الألف". ابن شريح الرعيني، **الكافي في القراءات السبع**، ص٧٨، (تح: أحمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠).

[2] السمين الحلبي، **الدر المصون**، (١/٢٨٧ ، ٢٨٨)، (تح: أحمد محمد خراط، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٦).

[3] قرأ الكسائي: (لَتزولُ) بفتح اللام الأولى ورفع الثانية، وكسر الباقون الأولى ونصبوا الثانية: (لِتزولَ). ابن شريح الرعيني، **الكافي**، ص١٣٨.

تهدف إلى إلهاب المؤمنين وتثبيتهم بأن مكر أولئك لن يؤثر فيهم، والقراءة الثانية فيها تحذير للمؤمنين من شدة مكر أولئك؛ لأنه يزيل الجبال الرواسي.

فالقراءتان في هذه الآية، وإن لم يمكن الجمع بينهما في معنى واحد، غير أنهما تجتمعان في هدف واحد، وهو إلهاب المؤمنين وتحذيرهم[1].

وما يعنينا في بحثنا هنا هو علاقة تعدّدِ القراءات باختلاف المفسرين، وقد علمنا أن القراءات ـ من الضرب الثاني ـ تختلف على ثلاث حالات، أما الحالة الأولى، فلا ينشأ عنها اختلاف؛ لأن المعنى واحدٌ على القراءات كلها، بينما يختلف المعنى في الحالتين الثانية والثالثة، وههنا يظهر اختلاف المفسرين، ولعلّه يتجلى ويبرز في المواضع التي يقوم فيها المفسّر بالترجيح بين القراءات، فيصوّب واحدة، ويحكم بفساد الثانية[2].

الموقف من الاختلاف الناشئ عن تعدد القراءات الصحيحة

إذا أنعمنا النظر في الاختلاف الناشئ عن تعدّد القراءات الصحيحة، وجدناه اتّساعاً في معنى اللفظ الذي وردت فيه القراءات الصحيحة، فهو من باب اختلاف التنوّع والتغاير، لا من باب اختلاف التدافع والتضادّ؛ ذلك أن المعاني المختلفة مؤداها واحد في الحالة الثانية، وتلتقي في وجه في الحالة الثالثة، وهذا جانب من جوانب إعجاز القرآن الكريم، وضرب من ضروب بلاغته؛ لأن اللفظ الواحد في هاتين الحالتين يحمل أكثر من معنى، ما كان له أن يؤديها على القراءة الواحدة، وبهذا، فإنّ تعدد القراءات يقومُ مقامَ تعددِ الآيات.

وهذا يسلمنا إلى القول بأن الاختلاف الحاصل بين المفسرين بسبب اختلاف القراءات الصحيحة لا يعدو أن يكون اختلافاً ينتهي بالالتقاء عند وجه من الوجوه.

---

[1] ينظر: فضل عباس، **إتقان البرهان**، (٢/١٣٧ - ١٣٩).

[2] ينظر مثلاً تصويب الشيخ الطبري لقراءة (فأزلّهما)، وحكمه بأن قراءة (فأزالهما) لا وجه لها. **تفسير الطبري**، (١/٢٧٠)، وتصويبه قراءة (لِتزولَ)، وحكمه بفساد القراءة بـــ(لَتزولُ). **تفسير الطبري**، (١٣/٢٩١). "إلا أنه ينبغي التنبيه على شيء، وهو أنه قد تُرجَّح إحدى القراءتين على الأخرى، ترجيحاً يكاد يسقطها، وهذا غير مرضي؛ لأن كلاً منهما متواتر". السيوطي نقلاً عن الكواشي، **الإتقان في علوم القرآن**، (١/٣٨٧)، (تح: محمود القيسية وزميله، أبو ظبي، مؤسسة النداء، ط١، ٢٠٠٣).

ولذلك، فإنّ الترجيح بين القراءات الصحيحة لا مسوّغ له، ولا وجه له مع إمكان الجمع والتوفيق، فضلاً على أنه مرفوض؛ إذ إن القراءاتِ الصحيحةَ كلَّها قرآن، **وينبغي قبولُها كلِّها وقبولُ المعاني التي تترتب عليها على السواء.**

وأذكّر هنا بأنّ الاختلاف الحاصل من تعدد القراءات القرآنية لا يدخل في مجال التفسير المقارن؛ لانتفاء شرطه، وهو الترجيح، وقد سبقت الإشارة إلى هذا في المبحث الأول، من الفصل الأول[1].

كان هذا فيما يخصّ تعدد القراءات الصحيحة، فماذا عن القراءات الشاذّة؟ ألها مدخل في اختلاف المفسرين؟ وإنْ كان، فهل يُعتدّ بهذا الاختلاف أم لا؟

ب. الاختلاف الناشئ عن تعدّد القراءات الشاذّة

لا بدّ في البداية من تعريف موجز بالقراءة الشاذّة، وعلى ماذا تُطلق، ليكون مدخلاً للإجابة على السؤالين السابقين.

القراءة الشاذّة، هي ما اختلّ فيها شرط التواتر[2]، وقال الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس ـ حفظه الله ـ : "من الأمور التي أجمع عليها المسلمون أن القراءة الشاذّة هي ما بعد العشرة، ولكن مفهوم القراءة الشاذّة قد يتسع ليشمل الموضوع والمدرج (القراءة التفسيرية)[3]، وما روي آحاداً، وما خالف رسم المصحف، وهذه ليست سواءً، فما لم يصحّ سنده لا يقبله أحد من العلماء، كذلك المدرج أو القراءة التفسيرية، إنما تمثل رأي من رويت عنه"[4].

وشأن القراءة الشاذّة من حيث أثرها في المعنى، كالقراءة الصحيحة، فمنها ما لا يكون له أثر في المعنى، كقراءة من قرأ (الجُمْعة) بسكون الميم، من قوله تعالى: ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ

---

[1] ينظر: ص٢٤، ص٤١.

[2] هذا ما عليه جمهور القراء، فالآحاد عندهم في حكم الشاذّ، ينظر: أحمد القضاة وآخرون، **مقدمات في علم القراءات**، ص٧٢، وقال بعض العلماء: القراءة الشاذّة: هي ما اختلّ فيها ركن من الأركان الثلاثة التي يجب توافرها في القراءة المقبولة. ينظر: **المصدر السابق**، وعبد الفتاح القاضي، **القراءات الشاذّة وتوجيهها من لغة العرب**، ص٧، (دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ١٩٨١). وقول الجمهور أوجه، فإن التواتر هو الركن الأساس لإثبات قرآنية الرواية.

[3] القراءة المدرجة: ما زيد في القراءة على وجه التفسير.

[4] فضل عباس، **القراءات القرآنية وما يتعلق بها**، ص٢٤٠، (دار النفائس، عمان، ط١، ٢٠٠٨).

ٱلْجُمُعَةِ ۝٩ ﴾ [الجمعة]، فهذه لغة تميم، كما ذكر السمين الحلبي[1]، وهذا لا ينشأ عن الأخذِ به اختلافٌ بين المفسرين.

ومنها ما يضيف معنى جديداً، لكنّه لا يتعارض مع القراءة المتواترة، كقراءة (أنفَسِكم) من قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ ۝١٢٨ ﴾ [التوبة]، بفتح الفاء، أي من أشرفكم، وهو من النفاسة، وهذه القراءة الشاذّة أضافت معنى جديداً على ما جاءت به القراءة المتواترة غيرَ متعارض معه، وهو: (من أنفُسكم) بضم الفاء، أي: من صميم العرب[2].

غير أن من القراءات الشاذّة التي لها أثر في المعنى ما قد يتعارض مع القراءة المتواترة في بعض الأحيان، كقراءة سعيد بنِ جبير وابنِ السَّمَيْفَع: (أو كأُسْوَتِهم)، بكاف الجر الداخلة على (أُسْوة)، وذلك في آية كفارة اليمين: ﴿ لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۝٨٩ ﴾ [المائدة]، قال أبو الفتح: "كأنه ـ والله أعلم ـ قال: أو كما يكفي مثلَهم، فهو على حذف المضاف، أو ككفاية أسوتهم، وإنْ شئت جعلت الأسوة هي الكفاية، ولم تحتج إلى حذف المضاف"[3].

وقد ذكر الزمخشري هذه القراءة، ووجّهها، ولم يتعقّبها بتضعيف أو تنبيه[4]. بينما بيّن السمين الحلبي أن هذا المعنى يتعارض مع القراءة الصحيحة الثابتة: (أو كسوتهم)، والمقصود بالكسوة هنا

---

[1] قال السمين الحلبي: "وقرأ العامة: (الجُمُعة) بضمَّتَيْن، وقرأ ابن الزبير وزيد ابن علي وأبو حيوة وأبو عمرو في روايةٍ بسكونِ الميم، فقيل: هي لغةٌ في الأولى وسُكِّنَتْ تخفيفاً، وهي لغةُ تميم". **الدر المصون**، (١٠/٣٣٠)، وقال الشيخ عبد الفتاح القاضي: "قرأ المطوعي: (الجمْعة) بسكون الميم على لغة بني تميم". عبد الفتاح القاضي، **القراءات الشاذّة**، ص٨٨.

[2] وهي قراءة ابن قُسيط وابن محيصن. ينظر: ابن جني، **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، (١/٣٠٦)، (تح: علي النجدي وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٤)، والسمين الحلبي، **الدر المصون**، (٦/١٤١)، وعبد الفتاح القاضي، **القراءات الشاذة**، ص٥٢.

[3] ابن جني، **المحتسب**، (١/٢١٨).

[4] الزمخشري، **الكشاف**، (١/٦٥٩).

الثياب، قال: "إلاَّ أنَّ هذه القراءة تنفي الكسوةَ من الكَفَّارة، وقد أجمع الناس على أنها إحدى الخصالِ الثلاث"[1].

وهناك اختلاف ناتج عن الإدراج والزيادة، وهو ما كان بالقراءة المدرجة أو التفسيرية، كالقراءة المنسوبة إلى ابن مسعود وأبي بن كعب: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)[2]؛ فقد نشأ اختلاف بين من أخذ بهذه القراءة، ومن أخذ بالقراءة الصحيحة التي ليس فيها هذا الإدراج: ﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ﴿٨٩﴾ ﴾ [المائدة].

وفي هذه الحالة التي يكون للقراءة الشاذّة أثر في المعنى، سواء أكان متوافقاً مع القراءة الصحيحة أم متعارضاً معها، يظهر الاختلاف في الأقوال التفسيرية بوضوح.

ومن يتتبع أقوال المفسرين عند الآيات التي وردت فيها قراءات شاذّة، يجد أن من المفسرين مَن عُنيَ بالقراءة الشاذّة ووجّهها في كثير من المواضع، دون تنبيه على شذوذها[3]، ومنهم من لم يلتفت إليها. وهذا يرجع إلى موقف المفسرين من القراءات الشاذّة[4]، فقد أجاز بعضهم الاحتجاج بها في بيان معاني القرآن الكريم، ومنع بعضهم ذلك، وهذا الخلاف الحاصل بينهم في الاحتجاج بالقراءات الشاذّة إنما يخصّ ما كان منها آحاداً أو خالف رسم المصحف.

أما من أجاز، فبحجة أنّها بمنزلة خبر الآحاد المنقول عن النبي ﷺ، وكان لهذا الفريق تفسيرات مبنيّة على القراءات الشاذّة في بعض المواضع، وأما من منع، فقال: "لا يكون للقراءة الشاذّة حكم

---

[1] السمين الحلبي، **الدر المصون**، (٤/٤١٠)، ومن قبل السمين الحلبي نبّه ابنُ عطية وأبو حيان على مخالفة هذه القراءة الشاذة للقراءة الصحيحة، ينظر: **تفسير ابن عطية**، (٣/٢٤٣)، وأبو حيان، **البحر المحيط**، (٤/١٤).

[2] وردت هذه القراءة مسندة إلى ابن مسعود وأبي بن كعب في **تفسير الطبري**، (٧/٣٨).

[3] ينظر مثلاً ما ذكره الزمخشري وأبو حيان والألوسي عند قوله تعالى: ﴿ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ﴿١٩﴾ ﴾ [الواقعة]، فقد نقلوا قراءة مجاهد: (يَصّدعون) بفتح الياء وشدِّ الصاد، وذكروا أن معناها (لا يتفرقون). **الكشاف**، (٤/٤٤٨)، **والبحر المحيط**، (٨/٢٠٥)، **وتفسير الألوسي**، (١٤/١٣٧)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤).

بينما أعرض الرازي والنيسابوري وابنُ عاشور عن ذكر هذه القراءة. ينظر: **تفسير الرازي**، (١٠/٣٩٤)، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٩)، **وغرائب القرآن ورغائب الفرقان**، (٦/٢٣٧)، (تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦)، **والتحرير والتنوير**، (٢٧/٢٩٤).

[4] للوقوف على تفصيل الخلاف في الاحتجاج بالقراءات الشاذة، ينظر: **تفسير القرطبي**، (١/٥٤)، وفضل عباس، **القراءات القرآنية**، ص(٢٤٠-٢٤٣).

الخبر عن رسول الله ﷺ؛ لأن ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر بالإجماع، وإذا لم يثبت قرآناً لا يثبت خبراً"[1]، وهذا الفريق لم يأخذ بهذه القراءات، واكتفى بالقراءات الصحيحة، مع إجماع جميعهم على أن القراءات الشاذّة ليست قرآناً[2].

وأيّاً كان المصيب، فما يعنينا في هذا المقام هو أن من هؤلاء العلماء من اعتمد فعلاً على هذه القراءات الشاذّة، وخالف غيرَه في تفسير بعض الآيات التي وردت فيها هذه القراءة، فالاختلاف الناتج عن الأخذ بالقراءة الشاذّة أمر واقع في التفاسير، وعليه، فإن القراءة الشاذّة تعدّ من أسباب اختلاف المفسرين.

بقي أن نعرف، **أهذا الاختلاف معتبر أم لا؟**

لا شكّ أن ما لم يكن له أثر على المعنى من القراءات الشاذّة، لم ينشأ عنه اختلاف بين المفسرين.

ولا شكّ أيضاً أن ما كان له أثر على المعنى وتعارض مع القراءة الصحيحة لا يُلتفت إليه؛ لأنه لا يتقدم بحال على القراءة الصحيحة؛ التي هي قرآن مقطوع به، فلا يُعتدّ بما عارضها، فليس اختلافاً معتبراً إذن، وهو ما نبّه عليه الشيخ الشنقيطي ـ رحمه الله ـ في معرض ردّه قراءةَ بعض الصحابة: (فلا جناح عليه أن لا يطوّف بهما)، بزيادة (لا)، فقد ذكر أن هذه القراءة تخالف القراءة المجمع عليها المتواترة، وما كان كذلك، فهو باطل[3].

---

[1] من كلام الإمام النووي، **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، كتاب (المساجد ومواضع الصلاة)، باب (الدليل لمن قال: الصلاة الوسطى هي صلاة العصر)، (٢٧١/٤)، (دار الخير، بيروت، ط١، ١٩٩٤).

[2] ذكر الإمام النووي، والإمام النويري ـــ شارح طيبة النشر ـــ أن القراءة الشاذّة ليست قرآناً بالإجماع؛ لأن القرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وعلى هذا، فلا تصحّ الصلاة بها. ينظر: **التبيان في آداب حملة القرآن**، (٩٧/١)، (تح: محمد الحجّار، دار ابن حزم، ط٤، ١٩٩٦)، **وشرح طيبة النشر**، (١٢٩/١-١٣١)، (تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣).

[3] ذكر هذا الكلام عند تفسيره آية (٢٧) من سورة الحج، ينظر: الشنقيطي، **أضواء البيان**، (٢٦٦/٥- ٢٦٧)، (مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٦هـ).

أما ما أضاف معنى جديداً على ما جاء في القراءة المتواترة، غيرَ متعارض معه، فالصحيح أن هذا المعنى لا يُحتجّ به، وليس له حكم الخبر عن الرسول ﷺ[1].

وأما القراءة المدرجة ـ وإنْ جُعلت نوعاً من أنواع القراءة الشاذّة ـ غير أن هذا من باب التوسّع والتجوز؛ فهي في حقيقة الأمر تفسير وبيان، يحمل رأيَ من نُسبت إليه هذه القراءة[2]، فهو رأي تفسيري له، وعلى هذا، فإن خالف الأقوالَ التفسيرية الأخرى، فإن هذا الاختلاف يُعتبر ويُنظر في أدلته، ويقارن بينها وبين أدلة الأقوال الأخرى، ولكن لا على أن هذا الإدراج قراءة، بل على أنه قول تفسيريّ لصاحبه فحسب.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن القراءات الشاذّة

بناء على ما تقدّم، فإن الاختلاف الناتج عن القراءة الشاذّة اختلاف غير معتبر على جميع الأحوال؛ لأنها إما أن لا تؤثر على المعنى، وإما أن تأتي بمعنى جديد غير متعارض مع القراءة الصحيحة، وهذه لا يعتدّ بها، على الصحيح من الأقوال، أو متعارض مع القراءة الصحيحة، وهذه القراءة لا قيمة لها؛ وإما تفسيرية، وهذه ليست قراءة، كما تقدم. والله أعلم.

[1] تقدمت الإشارة إلى الخلاف في هذه المسألة في الصفحة السابقة.

[2] ينظر: **تفسير القرطبي**، (١/٥٤)، وفضل عباس، **القراءات القرآنية**، ص٢٤٠.



٢. المشترك اللفظي

إنّ الظواهر اللغوية التي تنبئ عن عبقرية هذه اللغة كثيرةٌ متعددة، تجعل من اللغة العربية واسطةَ عقد اللغات كلِّها؛ إذ هي أوسعُها وأكملها وأدقّها.

الاشتراكُ اللفظيُّ أحدُ هذه الظواهر؛ إذ لم تعجز اللغةُ العربية عن استيعاب المعاني المتوالدة غيرِ المتناهية، على الرغم من أن ألفاظَها محدودةٌ متناهية[١].

فكان أن وقع اللفظ الواحد على معنيين أو أكثر، وهو ما يُسمّى بـ(المشترك اللفظي)[٢]، وسمّاه المبرِّد (ما اتّفق لفظه واختلف معناه) وصنّف كتابه بهذا الاسم[٣].

وجاء في المزهر عن حدّ المشترك: "بأنه اللفظ الواحد الدالُّ على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل اللغة"[٤].

فالمشترك يكون في لفظ واحد، لا في تركيب، كما أنه يدلّ على حقيقتين لغويتين[٥] أو أكثر دلالةً على السواء؛ إذ إن كل معنى من هذه المعاني ثبت له بوضع مستقل، وقد نُقلت هذه المعاني المتعددة عن العرب، فهي من موروثهم ومنقولهم، قال السيوطي: "والأكثرون على أنه واقع لنقل أهل اللغة ذلك في كثير من الألفاظ"[٦].

---

[١] قال الراغب الأصفهاني في (**مقدمة جامع التفاسير**): "والأصل في الألفاظ أن تكون مختلفة بحسب اختلاف المعاني، لكن ذلك لم يكن في الإمكان؛ إذ كانت المعاني بلا نهاية، والألفاظ مع اختلاف تراكيبها ذات نهاية، وغير المتناهي لا يحويه المتناهي، فلم يكن بدّ من وقوع اشتراك في الألفاظ". ص٢٩، (تح: أحمد فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط١، ١٩٨٤).

[٢] تشهد كتب اللغة خلافاً في إثبات المشترك وإنكاره، ينظر تفاصيل هذا الخلاف: محمد نور الدين المنجد، **الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، بين النظرية والتطبيق**، ص(٣٠-٣٤)، (دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٩).

[٣] المبرد، **ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد**، (تح: د. أحمد أبو رعد، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٩٨٨).

[٤] السيوطي، **المزهر**، (٢٩٢/١)، (ضبطه: فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨).

[٥] وبهذا، فإن المجاز يخرج من مفهوم (المشترك). ذكر هذا الدكتور محمد نور الدين المنجّد في مقام تنبيهه على خطأ وقع به بعض الكاتبين، حين عدّوا المجاز من المشترك. ينظر: **الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، بين النظرية والتطبيق**، ص٤٢، ص٤٩.

[٦] السيوطي، **المزهر**، (٢٩٣/١).

أقسام المشترك اللفظي[1]

الحيثية الأولى: من حيث أنواع الكلمة

يُقسّم المشترك اللفظي من حيث أنواع الكلمة ثلاثة أقسام:

أ: اشتراك في الاسم، كلفظ (النجم)؛ فإنه يطلق على الكوكب، وعلى النبت الذي لا ساق له[2].

ب: اشتراك في الفعل، كالفعل (مشى)، فهو من المشي، و(مشى) إذا كثُرت ماشيته[3].

ج: اشتراك في الحرف، ويكون هذا في حروف المعاني، وهو كثير، ومنه ـ على سبيل المثال ـ معاني (الباء)، فهي تفيد الإلصاق، والتعدية، والاستعانة، والسببية، والقَسَم، وغيرَها من المعاني[4].

الحيثية الثانية: من حيث المعاني التي يدلّ عليها

يُقسم المشترك اللفظي من حيث المعاني التي يدلّ عليها قسمين:

أ: المشترك الذي يحمل معانيَ غيرَ متضادّة، كـ(العين)، فهي تُطلق على عين الإنسان، والنقد من الدراهم، ومخرج ماء البئر، والجاسوس، ونفس الشيء ...[5].

---

[1] تنظر تقسيمات المشترك اللفظي في: ابن السيد البطليوسي، **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، ص٣٧، (تح: محمد الداية، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٨٧)، وعبد الوهاب طويلة، **أثر اللغة في اختلاف المجتهدين**، ص٨٨، (دار السلام، مصر، د.ط، د.ت).

[2] ينظر: الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (نَجَمَ): باب (الميم)، فصل (النون).

[3] ينظر: **المصدر السابق**، مادة (مشى): باب (الياء)، فصل (الميم).

[4] ينظر: ابن هشام الأنصاري، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، (١/١٦٩-١٧٦)، (تح: بركات هبّود، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٩). والاشتراك في الحرف لا يتسبب في اختلاف المفسرين، بخلاف الاشتراك في الاسم والفعل، كما سيأتي بيانه، في ص١٦٨.

[5] ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (عين): باب (النون)، فصل (العين).

ب: المشترك الذي يحمل معانيَ متضادة، وهو ما يُطلق عليه (الأضداد)[1]، والأضداد لون من ألوان المشترك، وهو من أعجب ما في هذه اللغة، كما ذكر الرافعي؛ لأنه إيقاع اللفظ الواحد على معنيين متناقضين[2]، ككلمة (وراء) التي تأتي بمعنى (خلف) و(قُدّام)[3].

المشترك اللفظي حين يكون سبباً من أسباب اختلاف المفسرين

وردت بعض الألفاظ المشتركة في القرآن الكريم، فكانت مثار اختلافِ المفسرين؛ إذ إنها مظنةُ اللَّبس والغموض؛ لأن دلالةَ اللفظ المشترك على المعاني التي يحملها دلالةٌ متساوية من حيث اللغة، مما يثير اختلافاً بين المفسرين في توجيه هذا اللفظ، وتعيين واحد من المعاني التي تستتر تحته، بما يؤديهم إليه اجتهادُهم، والاختلاف في تعيين معنى اللفظ ينبني عليه اختلافٌ في معنى الآيةِ كلِّها.

ومما يجدر التنبّه إليه أن المشترك اللفظي الذي هو سبب من أسباب اختلاف المفسرين هو ما كان محتمِلاً لمعنيين أو أكثر في الموضع الواحد، بمعنى أن يَرِدَ اللفظُ المشترك في آية، وتكون دلالته على أكثر من معنى دلالةً متساوية في هذه الآية، فهذه الحالة هي التي ينشأ عنها اختلاف بين المفسرين، وأوضّح هذا بمثال:

كلمة (القصر) كلمة مشتركة، تطلق ـ في اللغة ـ على الحَطَب الجزل، وعلى المنزل أو كل بيت من الحجر[4]، وقد وردت في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ ﴿٣٢﴾ ﴾ [المرسلات]، ودلالتها على المعنيين في هذه الآية دلالةٌ متساوية، ولهذا وجدنا اختلافاً بين أقوال المفسرين في تعيين أحد المعنيين، بناء على ما يظهر لكلٍّ منهم من القرائن المرجِّحة، فقد نُقل عن مجاهد، وقتادة والضحاك أنهم ذهبوا إلى أنه الغليظ

[1] اختلف العلماء في جواز وقوعه، وللوقوف على تفاصيل الخلاف: ينظر: ابن الأنباري، **الأضداد**، ص (١-٣)، (تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ١٩٨٧)، والسيوطي، **المزهر**، (٣٠٤/١)، والرافعي، **تاريخ آداب العرب**، (١٢٩/١-١٣١)، (دار الكتاب العربي، بيروت، ، د.ط، ٢٠٠٥).

[2] ينظر تعريف (الأضداد) في: الرافعي، **تاريخ آداب العرب**، (١٢٩/١)، ومحمد حسين آل ياسين، **الأضداد في اللغة**، ص٩٩، (لا يوجد أي معلومات على الكتاب).

[3] ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (ورأ): باب (الهمزة)، فصل (الواو).

[4] ينظر: **المصدر السابق**، والفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (قصر): باب (الراء)، فصل (القاف).

من أصول الشجر العظام[1]، بينما ذهب الطبري، والزمخشري، والقرطبي، والألوسي، إلى أنه القصر من القصور[2].

لكنّا نجد ألفاظاً مشتركة في القرآن الكريم لم تكن سبباً في اختلاف المفسرين؛ فهي وإنْ كانت تدلّ على أكثر من معنى بمعزل عن سياقها، لكنّها في سياقها لا تحتمل إلا معنى واحداً من هذه المعاني.

من ذلك مثلاً: كلمة (الأرض)؛ فهي مشتركة بين معانٍ عدة؛ إذ تطلق على الكرة الأرضية (الأرض المعروفة)، وكلُّ ما سَفَل فهو أرض، وتطلق على قوائم الدابّة، والأرضُ: النَّفْضَةُ والرَّعْدةُ، والأرضُ: الزكام[3].

فهذه معانٍ مختلفة لكلمة (أرض)، ولكن هل وجدنا اختلافاً بين المفسرين في المقصود من (الأرض) في قوله تعالى مثلاً: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴿٢٩﴾ ﴾ [البقرة]؟

ليس بينهم أيُّ نوع من الاختلاف في أن (الأرض) هنا هي الأرض المعروفة؛ لعدم احتمال السياق إلا هذا المعنى، فهذه الكلمة وإنْ كانت من المشترك اللفظي، إلا أنها لم تكن سبباً من أسباب اختلاف المفسرين.

وكذلك بالنسبة للأضداد، فقد نشأ عن استعمال القرآن بعضَ ألفاظ التضادّ اختلافٌ بين المفسرين في المواضع التي خفيت فيها الدلالة الراجحة للفظ، كما هو الشأن في المشترك بوجه عام.

ومن أوضحِ الأمثلة على الأضداد التي تسبب عنها اختلاف، وأكثرِها تداولاً بين الباحثين، كلمة (القرء) في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴿٢٢٨﴾ ﴾ [البقرة]، فالقرء يطلق على الحيض، كما يطلق على الطهر[4]، سواء بسواء.

---

[1] تنظر أقوالهم في **تفسير الطبري**، (٢٩/٢٨٥).

[2] ينظر: **تفسير الطبري**، (٢٩/٢٨٥)، والزمخشري، **الكشاف**، (٤/٦٦٧)، **وتفسير القرطبي**، (١٠/١٠٧)، **وتفسير الألوسي**، (٢٩/١٩٤).

[3] ينظر: الجوهري، **الصحاح**، مادة (أرض)، (تح: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٨).

[4] قال الزبيدي: " القَرْءُ ـــ ويُضَمُّ ـــ يُطلق على: الحَيْض والطُّهْر، وهو ضِدٌّ؛ وذلك لأن القُرْءَ هو الوَقْتُ، فقد يكون للحَيْض وللطُّهْر، وبه صرَّح الزَّمخشريّ وغيرُه، وجَزم البَيْضاويّ بأنه هو الأصل". **تاج العروس**، مادة (قرأ): باب (الهمزة)، فصل (القاف).

وقد اختار الأولَ الجصاصُ، والزمخشري، والنسفي، وأبو السعود[1]، وذهب آخرون إلى المعنى الثاني، منهم: ابن العربي، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، وابن عاشور[2]. ولكلّ فريق أدلتُه، ليس هذا موضع بسطِها.

غير أنّا لا نجد اختلافاً بين المفسرين في الأضداد التي تحددت إحدى دلالتيها من السياق دون أن يتطرقَ احتمال إلى الدلالة الأخرى.

من ذلك لفظة (الظن)، التي تدلّ على معنيين متضادّين في أصل وضعها اللغوي، هما: اليقين، والشكّ[3]، لكنّها دلّت على معنى واحد في قوله تعالى: ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ ﴿٢٤٩﴾﴾ [البقرة]، "أراد: الذين يتيقّنون ذلك؛ فلم يذهب وهمُ عاقل إلى أن الله ﷻ يمدح قوماً بالشكّ في لقائه"[4].

فلم تكن لفظة (الظن) سبباً لاختلاف المفسرين، مع أنها من الأضداد؛ لتعيّن المراد منها بالسياق.

فليس كلّ لفظ اشترك بين معانٍ عدة يكون مظنّةً للخلاف بين المفسرين، وإنما نبّهت على هذا؛ لما أن بعض الكاتبين الأفاضل، الذين بحثوا أسباب اختلاف المفسرين، حين تحدثوا عن المشترك على أنه أحدُ هذه الأسباب، مثّلوا له بآيات كريمة اشتملت ألفاظاً مشتركة، لكنها ليست في موضعها مثارَ اختلافٍ بين المفسرين؛ لعدم احتمال سياقها إلا معنى واحداً، فلا يكون المثال موفياً بالغرض الذي سيق من أجله[5].

---

[1] ينظر: الجصاص، **أحكام القرآن**، (٥٥/٢)، (تح: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٩٢)، والزمخشري، **الكشاف**، (٢٦٧/١)، **وتفسير النسفي**، (١٢٦/١)، **وتفسير أبي السعود**، (٢٢٥/١)، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت).

[2] ينظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، (٢٥٢/١)، (تح، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣)، **وتفسير الرازي**، (٤٣٧/٢)، **وتفسير القرطبي**، (٧٥/٢)، **وتفسير البيضاوي**، (١٤١/١)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٣٩٠/٢).

[3] ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (ظنّ).

[4] ابن الأنباري، **الأضداد**، ص٣.

[5] ينظر مثلاً: صلاح الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، ص٩٩، فقد مثّل الدكتور الفاضل للمشترك اللفظي الذي هو سبب من أسباب اختلاف المفسرين بكلمة (النكاح)، في آية (٢٣٠ من سورة البقرة) و(٤٩ من سورة الأحزاب)، والكلمة في الآيتين محددة الدلالة لم يتطرق إليها اختلاف المفسرين.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن المشترك اللفظي

أما المشترك اللفظي الذي يحمل معانيَ غير متنافية، فقد كان مثارَ خلافٍ بين العلماء، لغويين ومفسرين وأصوليين، فمنهم من أجاز استعمال المشترك في معانيه التي يدلّ عليها دفعة واحدة، ومنهم من منع ذلك، وعدّه محظوراً لا يجوز ارتكابه، ولكلّ فريق أدلتُه، ليس هذا محلّ عرضها[1].

والذي تميل إليه النفس هو أن هذه المعاني التي يدلّ عليها اللفظ المشترك منقولة عن العرب، وقد وُضع اللفظ للدلالة عليها دلالة متساوية، **فهي معانٍ أصيلةٌ للفظ**، ليس أحدها بأقوى من الآخر، فوجب حمل اللفظ عليها جميعِها، ما لم يمنع مانع.

بيد أن أحد هذه المعاني قد يظهر على غيره بقرينة خارجية، فإنْ ظهر أحدُها وكان أرجحَ من غيره، فهذا لا يعني إلغاء بقية المعاني، بل تكون جميعُها مرادة، ويكون هذا من باب تكثير المعاني مع إيجاز اللفظ، والإيجازُ من أروع مظاهر الإعجاز القرآني.

وقد وضّح الشيخ الطوفي ـ رحمه الله ـ ما ينبغي على المفسّر القيام به في هذه الحالة، فقال:"فإنْ احتمل اللفظ جميعَها ـ يقصد جميع المعاني ـ، وأمكن أن تكون مرادة منه، وجب حملُه على جميعها ما أمكن، سواء كان احتماله لها مساوياً، أو كان في بعضها أرجحَ من بعض، وإلا فحمله على بعضها دون بعض إلغاء للفظ بالنسبة إلى بعض محتملاته من غير موجب، وهو غير جائز، ولأنه لو جاز أن يكون مراداً، فإعمال اللفظ بالنسبة إليه أحوط من إهماله"[2].

كما أشبع الشيخ ابنُ عاشور القولَ في هذه المسألة في المقدمة التاسعة من تفسيره (التحرير والتنوير)، التي جعلها بعنوان: (في أن المعاني التي تتحملها جُمَلُ القرآن ، تعتبر مرادةً بها)[3].

---

[1] للوقوف على أطراف هذا الخلاف، ومعرفة أدلة كلِّ طرف، ينظر: محمد نور الدين المنجد، **الاشتراك اللفظي في القرآن**، ص (٦٦-٦٨)، وعبد الكريم حامدي، **أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن**، ص(١٦٢-١٦٨)، (دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٨)، وعبد القادر الحسين، **معايير القبول والردّ لتفسير النصّ القرآني**، ص(١٦٧-١٧٠)، (دار الغوثاني، دمشق، ط١، ٢٠٠٨)، وعبد الإله الحوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، ص (٢٤٠-٢٤٣).

[2] الطوفي، **الإكسير في علم التفسير**، ص٤١.

[3] ينظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (١/٩٣ - ١٠٠).

ومثال المشترك الذي احتمل فيه اللفظُ المعانيَ على السواء، لفظة (الهيم) من قوله: ﴿ فَشَٰرِبُونَ شُرۡبَ ٱلۡهِيمِ ﴿٥٥﴾ ﴾ [الواقعة]، لفظة مشتركة، تدلّ على داء معطش يصيب الإبل، فتشرب حتى تموت، وتدلّ على الرَّمْل الذي لا يتماسك[1]، وقد أورد كثير من المفسرين كلا المعنيين دون ترجيح أحدهما على الآخر[2].

ومثالُ المشترك الذي ظهر فيه معنى على المعاني الأخرى كلمةُ (العتيق)، من قوله تعالى: ﴿وَلۡيَطَّوَّفُواْ بِٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الحجّ]، فإن كلمة (العتيق) من المشترك اللفظي، الذي وُضع لغةً لأكثر من معنى، وهي: العِتْق: خلاف الرقّ، والعِتْق: الحرية، والعتق: القِدَم، ويطلق كذلك على النجاة، وعلى الشريف الجيد[3]، ولذلك كان سبباً في اختلاف المفسرين، وقد أسّس الشيخ الطبري ـ رحمه الله ـ المنهجَ السليم في التعامل مع مثل هذه الأقوال، فبعد أن ذكر الأقوال المختلفة في معنى كلمة (العتيق)، رجّح قولاً، ورأى أنه الأظهر، لكنه لم يمنع احتمالَ اللفظ للأقوال الأخرى؛ لاحتمال وقوعه عليها: "قال أبو جعفر: ولكل هذه الأقوال التي ذكرناها عمن ذكرناها عنه في قوله: (البَيْتِ العَتِيق) وجهٌ صحيح، غير أن الذي قاله ابن زيد (وهو القديم) أغلب معانيه عليه، في الظاهر. غير أن الذي رُوي عن ابن الزبير (أن الله أعتقه من الجبابرة) أولى بالصحة"[4].

والخلاصة أن اللفظ المشترك يُحمل على معانيه جميعها، سواء أوجدت قرينة ترجّح أحدَ هذه المعاني، أم انعدمت القرينة، إلا في حال وجود ما يمنع.

وهذا لا يعني أن لا يجتهد الباحث في ترجيح المعنى الأليقِ بالآية والأنسبِ بالسياق، لكن عليه ـ في الوقت نفسه ـ أن لا يستبعد المعاني الأخرى ما دامت ألفاظ الآية تتسع لها.

[1] ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (هيم): باب (الميم)، فصل (الهاء).

[2] ينظر: **تفسير الطبري**، (٢٢٨/٢٧)، **وتفسير ابن عطية**، (٢٠٣/٨)، **وتفسير القرطبي**، (١٣٨/٩)، وأبو حيان، **البحر المحيط**، (٢١٠/٨)، **وتفسير الألوسي**، (١٤٦/١٤).

[3] ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، والزبيدي، **تاج العروس**، مادة (عتق): باب (القاف)، فصل (الميم).

[4] **تفسير الطبري**، (١٧٨/١٧).

وأما بالنسبة للأضداد، فقد اتّفق العلماء على وجوب تعيين أحد المعنيين المتضادّين اللذين يدلّ عليهما اللفظ؛ لاستحالة الجمع بينهما، فينبغي التوصّل إلى المعنى المراد المتعيّن بطريق قوي[1].

وقد علّل ابن الوزير المنعَ من تفسير ألفاظ التضادّ بكلا معنييها، بعدم تحقق ورود اللغة بذلك[2]، وهذا التعليل متسق مع الغرض الذي وضعت من أجله الألفاظ في اللغة، وهو الإفصاح عن مراد المتكلم، فإذا فُسّر اللفظ بمعنيين متناقضين كان هذا من باب العبث، والتباس الكلام.

فالمفسّر في هذه الحالة عليه أن يطلب الدليل، ويستقصي القرائن، لترجيح معنى على آخر، قال الإمام السيوطي ـ رحمه الله ـ: "فإن تنافى اجتماعهما ـ يقصد المعنيين ـ، ولم يمكن إرادتهما باللفظ الواحد، كالقرء للحيض والطهر، اجتُهد في المرادِ منهما بالأمارات الدالّة عليه، فما ظنَّه فهو مراد الله تعالى في حقّه"[3].

وللسياق أهميةٌ لا تخفى، ولا يجوز إغفالها في تعيين أحد المعنيين، ولا يُعرف المراد من الآية إلا بالنظر فيما تقدَّمها وتأخر عنها.

قال ابن الأنباري عن أهمية السباق واللحاق في تعيين المعنى: "ومجرى حروف الأضداد مجرى الحروف التي تقع على المعاني المختلفة، وإنْ لم تكن متضادة، فلا يُعرف المعنى المقصود منها إلا بما يتقدم الحرف، ويتأخر بعده، مما يوضّح تأويله"[4].

بالإضافة إلى مرجِّحات أخرى وقرائنَ يلجأ إليها المفسر فيما يذهب إليه؛ إذ إنّ اللفظ نفسه لا يحمل دلالةً راجحة على أحد المعاني التي يدلّ عليها، فوجب البحثُ عن قرينةٍ خارجية تعيّن المراد.

وقد أورد الإمام السيوطي حالةً أخرى، وهي حالةُ تساوي الأدلةِ عند ورود ألفاظ التضادّ، قال: "وإنْ لم يظهر له شيء، فهل يتخير في الحمل على أيّهما شاء، أو يأخذ بالأغلظ حكماً أو بالأخف؟ أقوال"[5].

---

[1] ينظر: الطوفي، **الإكسير**، ص٤١.

[2] ابن الوزير، **إيثار الحق على الخلق**، ص١٥٤، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧).

[3] السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، (٣٦٩/٤ ، ٣٧٠).

[4] ابن الأنباري، **الأضداد**، ص(٤، ٥).

[5] السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، (٣٧٠/٤).

وأرى أن هذا لا يقع في كتاب الله، فإيراد لفظ يحتمل وجهين متناقضين، مع انعدام القرائن وانسداد باب الترجيح، مما يتنزه عنه كلام الله، لاستحالة الامتثال بانغلاق الدلالة، ولأن الكلام يؤول إلى ضرب من العبث في هذه الحالة؛ إذ لا فائدة من كلام غير مفهوم، ونُجلّ كلام الله عن هذا.

أما التخيّر بين المعنيين ـ على ما قال الإمام السيوطي، أو الأخذُ بالأغلظ أو بالأخف، فلا عبرة به؛ ولا يلتفت إليه؛ لانعدام الدليل، كما افترض رحمه الله.

وقد تبيّن مما سبق أن الاختلاف بين المفسرين الناتجَ عن الألفاظ المتضادّة اختلاف حقيقي، لا مناص من ترجيح أحد المعنيين اللذين يدلّ عليهما اللفظ.

٣. التراكيب المشتركة

كما نشأ اختلاف بين المفسرين بسبب الألفاظ المفردة المشتركة، فقد نشأ كذلك بسبب التراكيب المشتركة.

فهناك اشتراك يوجبه تركيبُ الألفاظ، بأن يكون مدلولُ الألفاظ المفردة معلوماً، ولكنّ مدلولَها بعد التركيب يحتمل أكثرَ من معنى على التساوي، مما تسبّب في اختلاف المفسرين.

من هذه التراكيب: (الذي بيده عقدة النكاح)، من قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾﴾ [البقرة]، فـ(الذي بيده عقدة النكاح) صيغة رُكّبت من ألفاظ عدة، واحتملت معنيين، الأول: الولي، والثاني: الزوج.

وعلى الأول يكون معنى الآية الكريمة: أن التي طُلقت قبل المسيس، وقد سُمّي لها مهر، فلها نصف ما سُمّي لها من المهر في كل حال، إلا حال عفوها بعدم مطالبتها بنصف المهر، أو عفوِ وليها الذي يلي عقدَ نكاحها، وهذا قول الزمخشري، والرازي، والقرطبي، وابن عاشور[١].

وعلى الثاني، يكون معنى الآية الكريمة: أن هذه المطلقة على تلك الحالة لها نصف المهر، إلا أن تعفو هي، أو يترك لها الزوج ما يعود له من نصف المهر، فيعطيها المهر كاملاً.

ورجّح هذا القولَ الطبري، وأطال في الدفاع عنه، وإبطالِ القول الأول، كما ذهب إليه البيضاوي، وأبو حيان، وأبو السعود، والألوسي[٢].

وقد انتصر كل فريق لقوله بما هو مبسوط في كتب التفسير.

---

[١] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (٢٨١/١)، **وتفسير الرازي**، (٤٨١/٢)، **وتفسير القرطبي**، (١٣٦/٢)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٤٦٣/٢).

[٢] ينظر: **تفسير الطبري**، (٦٥٨/٢)، **وتفسير البيضاوي**، (١٤٧/١)، وأبو حيان، **البحر المحيط**، (٢٤٥/٢)، **وتفسير أبي السعود**، (٢٣٤/١)، **وتفسير الألوسي**، (٥٤٧/١).

الموقف من الاختلاف الناشئ عن التراكيب المشتركة

ما قيل في شأن الألفاظ المفردة المشتركة يقال في شأن التراكيب المشتركة، فهذه التراكيب شبيهة باللفظ المفرد المشترك، من حيث احتمالها أكثرَ من معنى، وهي مظنةُ اختلاف المفسرين.

وتُعامل هذه التراكيب المشتركة كما يُعامل اللفظ المشترك، فإنْ كانت المعاني التي تحملها لا تضادَّ بينها، حُملت الصيغة عليها جميعاً، حتى وإنْ كان لأحدها ما يرجّحه. أما إن كان بينها تضادّ، فيجب الترجيحُ، وحملُ الصيغة على معنى واحد.

٤. التطور الدلالي

"الدلالة، هي: ما تؤديه الألفاظُ من معانٍ"[١]، ويقصد بالتطوّر الدلالي: تبدّل معاني الألفاظ، وتطوُّرها، وذلك بانتقالها من معنى إلى آخر، أو بأن تضيف إلى معناها معنى آخر جديد، دون أن تترك الأول، فتتعدد بذلك المعاني التي تدلّ عليها، وتُستعمل في أيّ واحد منها على حسب الأحوال والمقامات. وإطلاق لفظ (التطوّر) على هذه الحالة؛ لأنه انتقال بالكلمة من طور إلى طور[٢]؛ ذلك أن اللغة العربية لغة حيّة، قابلة للاتّساع والنمو، لا تجمدُ دلالاتُ ألفاظِها ولا تستقرُّ على حال، بل تتطوّر وتتوالد.

ومن مظاهر هذا التطوّر استعمالُ اللفظ في وضعٍ جديد غيرِ الوضع اللغوي الأصلي، "فهناك جهاتٌ أخرى غيرُ اللغة يمكن أن تتدخلَ في قضية الوضع، على معنى أن اللغة وحدها ليست هي التي تملك شأن الوضع وتتخصص فيه، صحيح هي الأساس في ذلك، ولكن هناك جهات أخرى يمكن أن يكون لها الحق في الوضع كذلك"[٣].

وقد قسّم العلماءُ دلالاتِ الألفاظ ثلاثة أقسام رئيسة، بحسب اختلاف الواضعين:

١. الدلالة الوضعية (اللغوية): وهي ما دلّ عليه اللفظ في أصل الوضع اللغوي، كإطلاق لفظ الأسد على الحيوان المفترس.

٢. الدلالة العرفية: وهي ما دلّ عليه اللفظ في وضع العرف، وتنقسم إلى عامة وخاصة، أما العامة، فهي ما تعارف عليه عامةُ أهل اللغة، بغلبة استعمال اللفظ في بعض مدلوله، كإطلاق لفظ (الدابة) على ذوات الأربع من الحيوانات.

وأما الخاصة، فهي استعمال اللفظ في معنى عرفي خاص، يصطلح عليه جماعةٌ أو طائفةٌ معينة، مثل اصطلاح حركات الإعراب عند النحاة.

---

[١] عبد الوهاب طويلة، **أثر اللغة في اختلاف المجتهدين**، ص٣٠٣.

[٢] ينظر: محمد المبارك، **فقه اللغة – دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية**، ص١٨٠، (مطبعة جامعة دمشق، د.ط، د.ت).

[٣] فضل عباس، **البلاغة فنونها وأفنانها – علم البيان والبديع**، ص١٣٤، (دار الفرقان، عمان، ط٣، ١٩٩٨).

٣. الدلالة الشرعية: وهي ما دلّ عليه اللفظ في وضع الشارع، كإطلاق لفظ الصلاة على العبادة المخصوصة[1].

التطوّر الدلالي واختلاف المفسرين

إنّ الألفاظ القرآنية التي تحتمل أكثر من دلالة كانت سبباً من الأسباب التي أدّت إلى اختلاف المفسرين.

من ذلك اختلافهم في معنى (الوفاة) من قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَـٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ ﴿٥٥﴾ ﴾ [آل عمران]، فالوفاة لها دلالة لغوية، وأخرى عرفية، قال الشيخ الشنقيطي ـ رحمه الله ـ: " قوله: (متوفيك): حقيقة لغوية في أخذ الشيء كاملاً غير ناقص، والعرب تقول: تَوفَّى فلانٌ دينَه يتوفَّاه، فهو متوفٍّ له، إذا قبضَه وحازَه إليه كاملاً من غير نقص. فمعنى (إني متوفيك) في الوضع اللغوي، أي: حائزك إليَّ كاملاً بروحك وجسمك. ولكنّ الحقيقة العرفية خصَّصت التوفّي المذكور بقبض الروح دون الجسم"[2].

وللمفسرين في هذه الآية أقوال كثيرة[3]، والذي يعنينا على وجه الخصوص قولان؛ لتعلّقهما بالمسألة التي نحن بصددها.

الأول: المقصود من الآية الكريمة هو المعنى اللغوي، أي: أخذ الشيء تامّاً وافياً[4]، فمعنى (متوفّيك): آخذك تامّاً بروحك وجسدك، أي: قابضك من الأرض حيّاً، ورافعك إلى محل كرامتي في

---

[1] تنظر هذه التعريفات في: الخطيب القزويني، **الإيضاح في علوم البلاغة**، ص٢٥٢، (تح: بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٩٨٨)، والزركشي، **البحر المحيط**، (١٥٤/٢)، (من مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفوة، الكويت، ط٢، ١٩٩٢)، وابن النجار، **شرح الكوكب المنير** (١٤٩/١، ١٥٠)، (تح: محمد الزحيلي وزميله، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٢، ١٩٩٧)، والمحلاوي، **تسهيل الوصول إلى علم الأصول**، ص٩٢، (مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، د.ط، ١٣٤١هـ)، وعبد الله بن بيه، **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، ص٦٧، (دار ابن حزم، بيروت، د.ط، د.ت).

[2] الشنقيطي، **أضواء البيان**، (٢٨٥/٧).

[3] فصّل الرازي الأقوالَ في هذه الآية الكريمة، ينظر: **تفسير الرازي**، (٢٣٧/٣، ٢٣٨).

[4] قال ابن فارس: "الواو والفاء والحرف المعتلّ: كلمة تدلّ على إكمال وإتمام ... وتوفَّيت الشيءَ واستوفيته، إذا أخذته كلَّه، حتى لم تترك منه شيئاً". **معجم مقاييس اللغة**، مادة (وفي).

السماء، فالعطف للتفسير. وهو اختيار كثير من المفسرين، منهم الطبري، والقرطبي، والشوكاني، والألوسي[1].

والثاني: المقصود من (الوفاة) المعنى العرفي، أي: (وفاةُ موت)، بمعنى أن الله ﷻ قد توفى عيسى ﵇ كما يتوفى الأنفسَ كلَّها، ورفع روحه إليه كما يرفع أرواح النبيين، وقد دافع عن هذا القول ابن عاشور، مع إبقاء النظم على ظاهره دون تقديم وتأخير[2].

وهذا خلاف لا يمكن فيه الجمعُ بين القولين في آن؛ ذلك أن القول الأول ـ الذي قام على المعنى اللغوي للوفاة ـ يَؤُول إلى إبقاء عيسى ﵇ حيّاً عند الرفع، بينما يُرفع ميتاً على القول الثاني ـ الذي أخذ بالمعنى العرفي للوفاة ـ، والحياة ضدّ الموت.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن التطوّر الدلالي

إذا دار اللفظ القرآني بين أكثر من دلالة، فالقاعدة في هذه الحالة هي تقديم المعنى الشرعي على المعنيين اللغوي والعرفي؛ لأن الدلالة الشرعية أقوى وألزم، وتقديم المعنى العرفي على المعنى اللغوي؛ لأنه أقرب معهود[3].

هذه هي القاعدة، إلا أن يقوم الدليلُ على مخالفتها، وفي مثالنا السابق، وجد أصحابُ القولِ الأول أدلةً من السنة النبوية حملتهم على مخالفة هذه القاعدة، فقدّموا المعنى اللغوي على المعنى العرفي، وهي تلك الأحاديث الشريفة التي تذكر نزول عيسى ﵇ آخر الزمان، وقتله الدّجّال، وكسره الصليب ...[4]، ثم وفاته ودفنه[5].

---

[1] ينظر: **تفسير الطبري**، (٣٤٠/٣)، **وتفسير القرطبي**، (٣٥٠/٢)، والشوكاني، **فتح القدير**، (٥٧٠/١)، (تح: عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٩٩٤)، **وتفسير الألوسي**، (١٧٢/٢).

[2] ينظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٢٥٩/٣).

[3] تُراجع هذه القاعدة في: **تفسير الماوردي**، (٣٩/١)، (تح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٢)، والزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، (١٠٨/٢)، والسيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، (٣٦٩/٤).

[4] من ذلك ما رواه الشيخان عن أبي هريرة ﵁، قال: قال رسول الله ﷺ: "والذي نفسي بيده ليوشكنّ أن يترل فيكم ابنُ مريم، حكماً مقسطاً، فيكسر الصليب، ويقتل الختزير، ويضع الجُزْيَة، ويفيض المال، حتى لا يقبله أحد". **صحيح البخاري**، كتاب (البيوع)، باب (قتل الختزير)، حديث رقم (٢٢٢٢)، ج٢، ص١١٩. **وصحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب (الإيمان)، باب (نزول عيسى بن مريم ﵇ حاكماً بشريعة نبينا محمد ﷺ)، حديث رقم (١٥٥)، ج١، ص٣٤٣.

[5] من ذلك الحديث الذي رواه الإمام أحمد في **مسنده** عن أبي هريرة ﵁، وفي آخره: "فيمكث ما شاء الله أن يمكث، ثم يُتوفى، فيصلي عليه المسلمون، ويدفنونه". حديث رقم (٩٢٧٠)، ج١٥، ص١٥٣، (تح: شعيب الأرناؤوط، وزميله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٧)، وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح. ورواه الحاكم في **المستدرك** وصحّحه، ووافقه الذهبي، كتاب (تواريخ المتقدمين من الأنبياء والرسل)، بـــاب (ذكر نبي =

بينما أوّل ابنُ عاشور ـ صاحبُ القول الثاني ـ هذه الأحاديثَ، بأنّ هذا النزول هو بعث له قبل البعث، على وجه الخصوصية، ولا يموت بعد ذلك، بل يخلص من هنالك إلى الآخرة، وأيّد رأيه بروايات أخرى ورد فيها لفظ (البعث) بدلاً من (النزول): "يبعث الله عيسى فيقتل الدجال"[1].

فكانت تلك الأحاديثُ ـ بالتأويل الذي بدا لابن عاشور ـ غيرَ كافية لتقديم المعنى اللغوي على المعنى العرفي.

وعلى كل حال، فإنَّ النظرَ في مآل المعنى، وفي موافقة السياق أمران لا يستغني عنهما من رام تفسيرَ لفظ احتمل أكثر من دلالة، أو قصد الترجيحَ بين أقوال المفسرين فيه.

= الله وروحه عيسى ابن مريم، صلوات الله وسلامه عليهما)، حديث رقم (٤٢٢٢)، ج٢، ص٧٠٠، (تح: مقبل الوادعي، دار الحرمين، مصر، ط١، ١٩٩٧).

[1] روى مسلم عن عبد الله بن عمرو، أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "يخرج الدجال في أمتي، فيمكث أربعين، لا أدري أربعين يوماً، أو أربعين شهراً، أو أربعين عاماً، فيبعث الله عيسى ابن مريم، كأنه عروة ابن مسعود، فيطلبه، فيهلكه .." إلى آخر الحديث الشريف. **صحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب (الفتن وأشراط الساعة)، باب (خروج الدجال ومكثه في الأرض ونزول عيسى وقتله إياه)، حديث رقم (٢٩٤٠)، ج٦، ص٣٨٣.



لا توصف العربيةُ بأنها لغةٌ حيّةٌ فحسب، ولكنّها لغةُ الجمالِ والإبداعِ والتفنُّنِ في التعبير، وقد تجلّى هذا الجمالُ في آياتِ الكتاب العزيز، ولا ريب أن التعبيراتِ المجازيَّةَ ـ بما فيها من رونق وبهاء ـ كان لها أثر لا يخفى في كشف جانبٍ من جوانب ذلك الجمال.

والصحيح أن المجاز قد وقع في اللغة العربية، كما وقع في القرآن الكريم، وهو ما عليه جمهور العلماء[١]، "ولو سقط المجاز من القرآن سقط منه شطر الحسن"، كما قال الإمام الزركشي ـ رحمه الله ـ[٢].

ويحسُن بي ـ قبل الخوض في مسألة تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز ـ أن أتحدث عن المقصود من (المجاز). ولتصوّر معنى (المجاز)، لا بدّ من معرفة معنى (الحقيقة) أولاً؛ إذ إنّ (المجاز) منبثق عن (الحقيقة) ومقابل لها.

---

[١] خالف بعضُ العلماءِ الجمهورَ فنفوا المجاز، لكنّ حججهم لا تقوى أمام أدلة جمهور العلماء، وقد ذكر الدكتور عبد العظيم المطعني بأن الجمهور والسواد الأعظم من العلماء يثبتون المجاز، أما منكرو المجاز فهم فئة تكاد تعدّ على أصابع اليدين، ينظر: **المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع – عرض وتحليل ونقد**، (٥٠/٢)، (القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، ٢٠٠٧)، وأُحيلُ من يريد التوسع في مناقشة هذه القضية إلى هذا الكتاب، فقد فصّل فيه مؤلفُه أدلةَ الفريقين، وناقشها نقاشاً علمياً موسّعاً.

كما أثبت في كتابه (**المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار**) أن الشيخ ابن تيمية ــ وهو أبرز من نفى المجاز ــ ومن تابعه يثبتون المجاز من حيث يحاولون نفيه، فقد أقرّوا به وإنْ سمَّوه بتسميات مختلفة، وختم كتابه بقوله: "إن إنكار المجاز في اللغة بوجه عام، وفي القرآن الحكيم بوجه خاص، إنما هو مجرد دعوى بنيت على شبهات واهية، كتب لها الشيوع والانتشار والشهرة، ولكن لم يكتب لها النجاح" ص٨٤، (القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٥).

وقد ناقش ابن قتيبة المانعين للمجاز، وأثبت وقوعه في اللغة وفي القرآن، ينظر: **تأويل مشكل القرآن**، ص (١٠٣ – ١٣٤)، (تح: أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٧٣).

كما جاء في (الخصائص)، لابن جني، و(تاريخ آداب العرب) للرافعي أمثلةٌ كثيرة على وجود المجاز في كلام العرب، بل إنّ ابن جني يجعل أكثر اللغة ــ بعد التأمل ــ مجاز لا حقيقة، ينظر: **الخصائص**، (٤٤٧/٢)، (تح: محمد النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، القاهرة، د.ط، ١٩٥٥)، وتبعه الرافعي في هذا المعنى؛ حيث جاء بالأمثلة التي تؤكد ما قاله ابن جني، وبيّن أن اللفظ الذي يدلّ على معنى حقيقي بُنيت عليه كثير من الألفاظ التي استعملت استعمالات مجازية، بشكل متصل متسلسل من أول المادة إلى آخرها، ثم قال: "وهذا هو الأصل الذي عليه معظم كلامهم، فإذا تدبّرته رأيت أن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة، وتبيّنت صحة قولهم: إن منكر المجاز في اللغة جاحد للضرورة، ومبطلٌ محاسن لغة العرب". **تاريخ آداب العرب**، (١٢١/١). وأقول: إن الرافعي يوافَق فيما قاله، عدا موافقته ابنَ جني بأن أكثر اللغة مجاز لا حقيقة؛ فهذا توسّع وإفراط غير محمود، وقد وصف د. عبد العظيم المطعني ما قاله ابن جنى بأنه "إسراف في التقدير، وفوضى لا يقرّها منصف، وطبيعة اللغة تأباها". **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، (٩٥/١).

[٢] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، (١٥٩/٢).

الحقيقة، هي: اللفظ المستعمل في ما وضع له[1].

والمجاز: استخدام اللفظة في غير ما وضعت له، لعلاقة، مع قرينة تمنع إيراد المعنى الحقيقي لها[2].

وعلى هذا، فإنَّ الحقيقةَ هي الأصل، والمجازَ خلافُ الأصل؛ لأنه اجتياز باللفظ عن موضعه الأصلي، ويشترط له وجودُ القرينةِ الدالّةِ على إرادته، كما يلزم أن يكون بينه وبين المعنى الحقيقي علاقةٌ تسوّغ نقلَه من معناه الأصلي واستخدامَه في معنى مجازي[3].

تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز واختلاف المفسرين

إنّ ورود الألفاظ والتراكيب التي تتردد بين الحقيقة والمجاز في النظم القرآني أدّى إلى اختلاف المفسرين، ويتجلى اختلافُهم في تفسير اللفظ الذي يحتمل المعنى الحقيقيَّ والمعنى المجازيَّ على درجة سواء، بحيث يكون للمجاز قرينةٌ تدلّ عليه، وللحقيقة ما يقوّيها فضلاً على أنها الأصلُ في الكلام، والسياقُ يؤذن بالدلالة عليهما على درجة سواء، ولا يوجد ما يمنع أحدَهما، وليس بين المعنيين تناقض.

هذه هي الحالة التي يظهر فيها الاختلاف بين المفسرين بوضوح؛ ذلك أن بعض العلماء والمفسرين ذهب إلى الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي معاً، وهو ما اشتُهر عن الإمام الشافعي وأصحابه[4]، وهو ما صحّحه الراغب الأصفهاني[5]، بينما ذهب آخرون إلى منع الجمع بين المعنيين ـ كما

---

[1] ينظر تعريف الحقيقة في: الجرجاني، عبد القاهر، **أسرار البلاغة**، ص١٩٦، (تح: سعيد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩)، والسكاكي، **مفتاح العلوم**، ص٣٥٩، (تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣)، وفضل عباس، **البلاغة فنونها وأفنانها ــ علم البيان والبديع ــ** ، ص١٢٨.

وبناء على هذا التعريف، فإنّ الحقيقة تطلق على الوضع الأصلي للكلمة، سواء أكان لغوياً أم شرعياً أم عرفياً. قال الجرجاني بعد أن عرّف الحقيقة: "وهذه عبارة تنتظم الوضع الأول، وما تأخر عنه". **أسرار البلاغة**، ص١٩٦، وينظر: السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص٣٥٩.

[2] ينظر: الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص١٩٧، وأحمد مطلوب، **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، (١٩٧/٣)، (بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧)، وفضل عباس، **البلاغة فنونها وأفنانها – علم البيان والبديع ــ** ، ص ١٢٨.

[3] ينظر: فضل عباس، **البلاغة فنونها وأفنانها – علم البيان والبديع ــ**، ص (١٣٠ ، ١٣١)، وعبد العزيز العمار، **التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن**، ص٣١، (جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ٢٠٠٧).

[4] ذكر السبكي أن استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مذهب الإمام الشافعي وجمهور الشافعية. ينظر: (**الإبهاج في شرح المنهاج**)، (٢٥٧/١)، (تح: شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٩٨١)، وكذلك: الزركشي في (**البحر المحيط**) (١٣٩/٢)، ويُنظر أيضاً: المطعني، **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، (٥٠/٢).

[5] الراغب الأصفهاني، **مقدمة جامع التفاسير**، ص٩٨.

سيأتي ـ، فصاروا إمّا إلى الحقيقة، وإما إلى المجاز، بناءً على ما ظهر لديهم من الأدلة، ومن هنا اختلفت أقوالهم.

ومن الأمثلة على هذه الصورة من الاختلاف اختلافهم في معنى كلمة (الصلاة) من قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْ ﴿٤٣﴾ ﴾ [النساء].

اختلفت أقوال المفسرين في المراد من (الصلاة)، آلمقصود منها الهيئةُ المخصوصة، أم مواضعُها، أم إنّ المعنيين مرادان معاً؟ ثلاثة أقوال:

الأول: قال بعضهم: (الصلاة) هي الهيئة المخصوصة، واللفظ محمول على الحقيقة الشرعية، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ ﴾ قرينة على إرادة الحقيقة؛ لأن المسجد، الذي هو موضع الصلاة ليس فيه قول مشروع يمنع السُكْرُ منه، والمعنى لا تُقيموها في حالة السُكرِ حتى تعلموا قبل الشروعِ ما تقولونه، وهو قول الأكثرين، كالجصاص، والزمخشري، والبيضاوي، وأبي السعود، والألوسي[1].

الثاني: وقال بعضهم: المراد بـ(الصلاة) مواضعُها، فهو من باب حذف المضاف، وحذف المضاف مجاز شائع، وقوله: ﴿إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ دليل على إرادة هذا المعنى المجازي؛ إذ إن المقصود بالعبور عبورُ المسجد، أي: لا تقربوا المساجد وأنتم سكارى، وهو قول إلكياالهراسي، والقرطبي[2].

الثالث: بينما ذهب الإمام الشافعي إلى الجمع بين المعنيين المجازي والحقيقي، فقد أثبت المعنى المجازي في كتابه (أحكام القرآن)، قائلاً: "قال بعض أهل العلم بالقرآن في قول الله ﷻ: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾: لا تقربوا موضع الصلاة، وما أشبه ما قال بما قال؛ لأنه لا يكون في الصلاة عبور سبيل، إنما عبور السبيل: في موضعها، وهو: المسجد"[3]، وأثبت المعنى الحقيقي للآية في موضع آخر من (أحكام

[1] ينظر: الجصاص، **أحكام القرآن**، (١٦٦/٣)، والزمخشري، **الكشاف**، (٥٠٣/١)، **وتفسير البيضاوي**، (٧٥/٢)، **وتفسير أبي السعود**، (١٧٩/٢)، **وتفسير الألوسي**، (٣٨/٣)، وقد ذكر الزمخشري والبيضاوي القول الثاني بصيغة التمريض: (قيل).

[2] ينظر: إلكياالهراسي، **أحكام القرآن**، (٤٥٨/١ - ٤٦٠)، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣)، **وتفسير القرطبي**، (١٣٩/٣).

[3] الشافعي، **أحكام القرآن**، (٨٣/١)، (تقديم: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤).

القرآن)، قال: "فمن صلّى سكرانَ، لم تجز صلاته؛ لنهي الله ﷻ إياه عن الصلاة، حتى يعلم ما يقول"[1]، وكذلك في كتابه (الرسالة)، بعد أن ذكر الآية الكريمة، قال: "فدلّ القرآن ـ والله أعلم ـ ألا صلاة لسكران، حتى يعلم ما يقول ـ ثم قال ـ والصلاة قول وعمل وإمساك، فإذا لم يعقل القول والعمل والإمساك، فلم يأتِ بالصلاة كما أمر"[2]، فقد رأى في الآية الكريمة ما يدلّ على المعنى المجازي، وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ﴾، وما يدلّ على المعنى الحقيقي، وهو قوله: ﴿حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ﴾ ، فجمع بين المعنيين، وهذا ما اختاره الطبري، وابن كثير[3].

اتّضح مما سبق أن لكل قول ما يؤيده، فللمجاز قرينة دالّة عليه، وللحقيقة قرينة تقوّيها، والمقام يتّسع لكلٍّ منهما، وبهذا يستوي المجاز في قوته مع الحقيقة، ومن هنا نشأ القول بالجمع بينهما، لكنّ بعض المفسرين يأبى هذا، فها هو الألوسي يتمسّك بالمعنى الحقيقي، رافضاً الجمع بين المعنيين، قال: "وروي عن الشافعي ﷺ أنه حمل الصلاة على الهيئة المخصوصة، وعلى مواضعها؛ مراعاةً للقولين (يعني الحقيقي والمجازي)، وفي الكلام حينئذٍ الجمعُ بين الحقيقة والمجاز، ونحن لا نقول به"[4].

ومن الأمثلة على هذه الصورة أيضاً اختلافُهم في تفسير (الظلمات والنور)، من قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الأنعـام]، فقد ورد فيها ثلاثة أقوال:

الأول: أن المراد من (الظلمات والنور) الأمران المحسوسان بحسّ البصر، وهما ظلمة الليل، ونور النهار؛ بحجة أن اللفظَ حقيقةٌ فيهما، ولأن (الظلمات والنور) هنا قُرنا بـ(السموات والأرض)، وهو ما ذهب إليه الطبري، والزمخشريُّ، وابن عطية، والرازي، والألوسي[5]، وقدّمه البيضاوي على المعنى المجازي[6].

---

[1] **المصدر السابق**، (٥٨/١).

[2] ينظر: الشافعي، **الرسالة**، (١٢٠/١، ١٢١)، (تح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت).

[3] ينظر: **تفسير الطبري**، (١١٥/٥، ١٢٠)، **وتفسير ابن كثير**، (٥٠٦/١).

[4] **تفسير الألوسي**، (٣٨/٣).

[5] ينظر: **تفسير الطبري**، (١٦٨/٧)، والزمخشري، **الكشاف**، (٣/٢)، **وتفسير ابن عطية**، (٣١٠/٣)، **وتفسير الرازي**، (٤٧٧٨/٤)، **وتفسير الألوسي**، (٧٩/٤).

[6] ينظر: **تفسير البيضاوي**، (١٥٣/٢).

الثاني: المقصود من (الظلمات): ظلمة الشرك والكفر والنفاق، ومن (النور) نور الإسلام، وهذا القول منقول عن ابن عباس رضي الله عنهما[1]، وعن الحسن[2]، وقد ذكر الشهابُ الخفاجي حجةَ هذا القول ـ مع ترجيحه الأول ـ، وهي تناسُبُ المعنى المجازي مع السياق؛ إذ إن المعنى أنه لما خلق السماوات والأرض، فقد نصب الأدلة على معرفته وتوحيده، ثم بيّن طرق الضلال وطريق الهدى بإنـزال الشرائـع والكتب السماوية، ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَـرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ﴾، فناسب المقامَ (ثم) الاستبعادية؛ إذ يَبْعُدُ من العاقل الناظِر بَعْدَ إقامةِ الدليلِ اختيارُ الباطل. كما أن (الظلمات والنور) كلما ذكرت في القرآن الكريم كان المراد بها الضلال والهدى[3].

الثالث: حمل اللفظ على المعنيين معاً، وهو قول الواحدي[4]، ومحمد رشيد رضا[5].

وقد استشكل الإمام الرازي هذا القول الأخير، وقال: "وأقول: هذا مشكل؛ لأنه حمل اللفظ على مجازه، واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه معاً"[6].

بينما علّل محمد رشيد رضا تجويزَه الجمعَ بين المعنيين باحتمال المقام لهما بلا التباس، قال: "والمختار عندنا جوازُه، وجواز استعمال المشترك في معنييه أو معانيه إذا احتمل المقام ذلك بلا التباس، كما هنا"[7].

كان لأنصار كل قول ما يؤيد قولهم، والسياق يأذن لكلا المعنيين، ولكن لمّا كان لكل مفسر ملحظٌ مختلفٌ عن ملحظِ غيره، وزاويةٌ ينظر منها غير التي ينظر منها غيرُه، حصل الاختلاف بين أقوالهم.

---

[1] نقل قوله السيوطي، في **الدر المنثور**، (٢٤٧/٣)، (دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٩٩٣).

[2] نقل قوله البغوي، في **تفسيره**، (١٢٦/٣)، (تح: محمد النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، ط٤، ١٩٩٧).

[3] الشهاب الخفاجي، **حاشيته على تفسير البيضاوي**، (٦/٤)، (الناشر: الطبعة الخديوية، ١٢٨٣هـ، تصوير دار صادر، بيروت).

[4] الواحدي، **التفسير البسيط**، (٨/٨)، (تح: محمد الفايز، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، الرياض، ١٤٣٠هـ).

[5] محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (٢٩٥/٧)، (دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٩٩٣).

[6] **تفسير الرازي**، (٤٧٨/٤).

[7] محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (٢٩٥/٧).

هذان مثالان على اختلاف المفسرين الذي سببه احتمال اللفظِ المعنى الحقيقيَّ والمجازيَّ على السواء، وهذا هو السبب الذي نشأت عنه أكثرُ اختلافاتهم في مجال (تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز).

الموقف من اختلاف المفسرين الناشئ عن تردد اللفظ بين الحقيقة والمجاز

تبيّن من المثالين السابقين، أن للمفسرين موقِفَيْن من مسألة الجمع بين الحقيقة والمجاز، فمنهم من أجازها، ومنهم من منعها.

ولا غنى لنا عن معرفة الموقف الصحيح من مسألة الجمع بين الحقيقة والمجاز؛ إذ إن الجمع بين المعنيين هو أحد الأقوال التفسيرية التي قد تواجه الباحثَ المقارِن في حال تساوي المعنى المجازي والمعنى الحقيقي في قوة الأدلة، واحتمالِ السياق، فينبغي عليه أن يعرف كيف يتعامل مع هذه المسألة، في طريق وصوله إلى الراجح من الأقوال.

إنّ محل نزاع الفريقين يكمن في قرينة المجاز، أهي مانعة من إرادة الحقيقة أم لا، فمن رتّب على وجود القرينة امتناعَ الحقيقة، وقال بأن القرينة "هي التي تبيّن أن المعنى الحقيقيَّ غيرُ مراد، وأن المعنى المجازيَّ هو المقصودُ"[1]، مَنَعَ جواز الجمع بين المعنيين، وأما من نفى علاقة اللزوم بين قرينة المجاز وانتفاء الحقيقة، فقد جوّز الجمع بينهما.

أمّا ما يستند إليه المانعون من أن قرينة المجاز تمنع إرادة الحقيقة، فلا يؤخذ على إطلاقه، فإنّ المقام هو الذي يحدّد ما إذا كانت الحقيقة ممتنعةً أم لا، بمعنى أن وجود قرينة المجاز لا يلزم منه دائماً امتناعُ الحقيقة.

وها هو الإمام الشافعي ﷺ قد أجاز الجمع بين الحقيقة والمجاز، وقد شهد له العلماء بأنه إمام من أئمة اللغة، يقول فيه الإمام أحمد بن حنبل ﷺ: "كلام الشافعي في اللغة حجة"[2]، وقد صنّف

---

[1] ينظر: محمد بن علي الجرجاني، **الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة**، ص١٨٥، (تح: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ط، ١٤١٨هـ)، وعبد العزيز العمار، **التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن**، ص٣٠.

[2] لم أقف على مصدر مباشر لكلام الإمام أحمد، وقد ورد في: ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، (٥١/٣٥٠)، (تح: محب الدين العمروي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٧)، وابن حجر العسقلاني، **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، ص٨٥، (تح: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٦).

الزمخشري ـ رحمه الله ـ كتاباً سمّاه (شافي العيّ من كلام الشافعي)، شهد فيه للشافعي بعلوّ كعبه وطول باعه في كلام العرب[1].

فهل خفيَ على الإمام الشافعي أن القرينة الدالّة على المجاز تمنع الحقيقة؟

يجيب عن هذه الإشكالية الدكتور محمود توفيق، فيقول: "غيرُ خفيّ أن تحقيقَ المعنى الحقيقي تلزمه إرادةُ الموضوعِ له، وتحقيقَ المجازي تلزمه إرادةُ غير الموضوع له، **لكنّا لا نسلّم أن الإرادتين لا تلتقيان في غمد؛ لأنه ليس بلازم ألبتة لتحقق المجازي العدولُ والتخلي التامّ والانفصام المطلق عن المعنى الحقيقي**، بل لا مانع من إرادتهما معاً دون أن يُتخلى تماماً عن الحقيقي، فالمجاز، وإنْ كان مشتقاً من الجواز، وهو كما يقول (التقي السبكي) العبور من الحقيقة إلى المجاز، والعبور يقتضي المجاوزة، غير أنه ليس دقيقاً قوله: "والترك في شرط المجاز ترك الحقيقة، فكيف تجتمع معه؟"[2] ؛ لأن ثمَّ مفارقة بين الترك والمجاوزة. الترك يقتضي التخلي بالكليّة وانتهاء العُلْقة .... والمجاوزة لا تقتضي التخلي المطلق، ولا سيما في المعنويات بل تقتضي عبور الإضافة لا عبورَ الترك، أي أنه يضيف إلى الحقيقي ما يتلاءم معه من المجازي متخليّاً كلٌّ منهما عمّا لا يتلاءم مع الآخر؛ ليتفاعل ما استبقى من كلٍّ"[3].

فالقرينة قنطرةٌ تربط المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي بما يمكن أن يجتمعا عليه، ووجود علاقة متناغمة بين المعنيين، يؤذِن بأن قرينة المجاز غيرُ مانعةٍ المعنى الحقيقيَّ.

ويفهم من كلام الدكتور محمود أن قرينة المجاز إذا حضرت في الكلام، ولم نجد علاقة متناغمة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، كأن تقوم القرينة على إرادة معنى مجازي يتعارض بكل جوانبه مع المعنى الحقيقي، فيتعذر الجمع بينهما، كتعارض معنى التنزيه لله بصفاته، مع معنى التجسيم، فإنّ هذه القرينة تكون مثبتةً للمعنى المجازي، مانعةً من المعنى الحقيقي، وعلى هذه الحالة فحسب يُحمل قول من قال بأن (القرينة تمنع الحقيقة).

---

[1] أشار الزمخشري إلى مصنَّفه هذا في تفسيره **الكشاف**، عند تفسيره قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ۝٣﴾ [النساء]، في سياق دفاعه عن وجهٍ ظَهَر للشافعي في تفسير الآية الكريمة، ينظر: (٤٥٩/١).

[2] تقي الدين السبكي، **الإغريض في الفرق بين الحقيقة والمجاز والكناية والتعريض**، ص١٧، (مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٤٠٦هـ).

[3] محمود توفيق، **إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني**، ص(٨٥، ٨٦)، (مطبعة الأمانة، مصر، ط١، ١٩٩٢).

دعوى التنافي بين الحقيقة والمجاز هي الأبرز في حجج المانعين، وقد ظهر أنها لا تُحمل على إطلاقها، وبهذا يزول العائق الأكبر من طريق القائلين بالجواز.

لكنّهم احتجّوا بحجج عقلية ولغوية أخرى، وكذلك فَعَلَ فريقُ المجيزين، ولكن حجج الفريقين لا تسلم من النقد، وهذا ما أسهب فيه الدكتور محمود توفيق سعد في كتابه النافع (إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز)، فقد عرض حجج الفريقين، وأخضعها للنقد، وكانت مناقشتُه وافيةً عميقة[1]، ولا أملك في هذا المقام الضيّق إلا الإحالةَ إليها.

وقد خَلَص الدكتور محمود ـ والحالة هذه من ضعف أدلة الفريقين ـ إلى أن التفرّس في واقع البيان القرآني هو الذي يحرِّر وجه الدلالة في مثل هذه الألفاظ، ثم أثبت هذا بأنْ تتّبع منهج التدبر البياني لكثير من الآيات يتراءى فيها اجتماع المعنى الحقيقي والمجازي في كلمة واحدة، فوجد أن الجمع بين الحقيقة والمجاز حاضرٌ زاهر في البيان القرآني، تتناسق عطاءاتُه، وتتناغى دلالاتُه في سياق الآية التي يبرز فيها.

وأقول: إن الجمع بين الحقيقة والمجاز في سياق واحد، وفي لفظ واحد جائز في أصله، بشرط أن يتسع له المقام، وأن لا يكون هناك التباسٌ إذا حُمل اللفظ على معنييه، ولا إفسادٌ لمعنى الآية، وأن لا يؤدي هذا الجمعُ إلى سقوطِ بلاغة النظم، وذهابِ رونقه، وأن لا يمنع مانعٌ من إرادتهما معاً، كوجود تناقض بينهما[2]، فإنْ أدى الجمع بين المعنيين إلى شيء من هذه المحاذير وجب المصير إلى أنسب المعنيين للمقام، وأقواهما دليلاً.

ومَنْ مَنَعَ الجمعَ بين الحقيقة والمجاز بعد هذه الشروط، فلا يُسلَّم له هذا المنع؛ إذ لا موجِبَ له، وفيه إلغاءٌ لبعض الوجوه التي يحتملها اللفظ، ويتسعُ لها المقام.

---

[1] للوقوف على أدلة المجيزين والمانعين بتفصيل، ومناقشتها، ينظر: محمود توفيق، **إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز**، ص(٧٣-١٧٦).

[2] من الأمثلة على الآيات القرآنية التي تجتمع فيها هذه الشروط المثال الذي تقدم في ص٩٤، وهو قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ ﴿٤٣﴾ ﴾ [النساء].

ولذلك، فإنّ مهمّة الباحث المقارِن في هذه الحالة أن يطيل النظر في السياق، وفي القرائن المحيطة به، مستصحِباً هذه الشروط، ثم يختارَ المعنى الأوفقَ للآية الكريمة، فإن استطاع الجمعَ بين الحقيقة والمجاز، فهو أولى، وأدخلُ في الإعجاز، وأعظمُ في البلاغة؛ لما فيه من تكثير دلالات اللفظ الواحد.

أمّا إنْ كان الجمع بين الحقيقة والمجاز ممتنعاً، فليس أمامه إلا الترجيح، فإما أن يقدّم الحقيقة، وإما أن يقدّم المجاز.

متى تُقدَّم الحقيقة على المجاز؟

١. **عند خلوّ الكلام من قرينة تدلّ على المجاز**، فإن الكلام ينصرف إلى الحقيقة وحدها، فالحقيقة هي الأصل الذي لا يُصرف الكلام عنه إلا بدليل، قال الإمام السيوطي: "فمن علامات الحقيقة تبادرُ الذهن إلى فهم المعنى، والعراءُ عن القرينة، أي إذا سمعنا أهلَ اللغة يعبّرون عن معنى واحد بعبارتين، ويستعملون إحداهما بقرينة دون الأخرى، فنعرف أن اللفظَ حقيقةٌ في المستعملة بدون القرينة؛ لأنه لولا استقرارُ أنفسهم على تعيّن ذلك اللفظ لذلك المعنى بالوضع لم يقتصروا عادة"[1].

فإنْ وقف الباحث المقارِن أمام أقوال تفسيرية اختلفت في الحكم على الآية أهي على أصل معناها الحقيقي أم على المجاز، فعليه أن يطلب القرينة، فإنْ فَقَدَها حَصَر المعنى في الحقيقة.

ومن الأمثلة التي انتفت فيها القرينة قوله ﷻ: ﴿وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ ٦٥﴾ [يس]، من المفسرين من حملها على الحقيقة كالألوسي ـ رحمه الله ـ، قال: " ولعل المعنى ـ والله تعالى أعلم ـ تكلمنا أيديهم بالذي استمروا على عمله، ولم يتوبوا عنه، وتخبرنا به، وتقول: إنهم فعلوا بنا وبواسطتنا كذا وكذا، وتشهد عليهم أرجلهم بذلك"[2].

---

[1] السيوطي، **المزهر**، (٢٨٨/١).

[2] **تفسير الألوسي**، (٤١/١٢).

أما القاضي البيضاوي، فقد قدّم احتمال المجاز، قال: "﴿وَتُكَلِّمُنَآ أَيۡدِيهِمۡ وَتَشۡهَدُ أَرۡجُلُهُم﴾ بظهور آثار المعاصي عليها ودلالتها على أفعالها، أو إنطاق الله إياها"[1].

ولمّا كانت الحقيقة هي الأصل، ولم تقم قرينة تدلّ على إرادة المجاز، فإنها تُقدّم عليه، وهو ما صرّح به الألوسي، قال: "وذهب بعضهم إلى أن تكليمَ الأركان وشهادتَها دلالتُها على أفعالها، وظهورُ آثار المعاصي عليها، بأن يُبدِلَ الله تعالى هيآتِها بأخرى يَفهم منها أهلُ الحشر، ويستدلون بها على ما صدر منهم، فجُعلت الدلالةُ الحالية بمنزلة المقالية مجازاً، وفيه أنه لا يُصار إلى المجاز مع إمكان الحقيقة، لا سيما وما يأتي في سورة السجدة من قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ ۝٢١﴾ [فصلت] ظاهر جداً في النطق القالي والإخبار أظهر وأظهر"[2].

وقد ساق ابن كثير أحاديثَ نبويةً تؤيد أن كلام الأيدي وشهادتها على الحقيقة[3]، ويكون ذلك بأن يخلق الله فيها القدرة على الكلام.

وليس في هذه الآية دلالةٌ على إرادة المجاز؛ أما إسناد الكلام والشهادة إلى ما ليس من طبيعته ذلك، فليس قرينةً على المجاز؛ فمعلوم أن يوم القيامة له أحوال خاصة مختلفة عن تلك التي اعتادها الناس في الدنيا.

كما أن المعنى الحقيقيَّ أعظمُ في تهويل الموقف، وأبلغُ في تبكيت هؤلاء الكافرين المتحدَّث عنهم، وأثبت في صدور الذنب عنهم.

بهذه الأدلة كلِّها وخلوِّ الكلام عن قرينة المجاز يتمكّن المعنى الحقيقي، ويُرجّح على المعنى المجازي.

٢. **وتُقدّم الحقيقة على المجاز كذلك عند قيام الدليل على رفع إرداة المجاز،** كأن يكون في الكلام مصدر مؤكِّد، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ۝١٦٤﴾ [النساء]، فالكلام في هذه

[1] **تفسير البيضاوي**، (٢٤٢/٤).
[2] **تفسير الألوسي**، (٤٣/١٢).
[3] **تفسير ابن كثير**، (٥٨٢/٣).

الآية الكريمة لا ينبغي فهمه إلا على المعنى الحقيقي؛ لوجود المصدر المؤكِّد[1]، الذي يمنع احتمال المجاز، قال العلامة أبو السعود ـ رحمه الله ـ : "(تكليماً): مصدر مؤكِّد رافع لاحتمال المجاز، قال الفراء: العرب تسمي ما وصل إلى الإنسان كلاماً بأي طريق وصل، ما لم يؤكَّد بالمصدر، فإذا أُكِّد به لم يكن إلا حقيقة الكلام"[2].

وهذه الحالة لا تكون موضع اختلافٍ بين المفسرين[3]، وقد ذكر الإمام السيوطي في كتابه (المزهر) علامات الحقيقة، التي يُستدلّ بوجودها على استبعاد المعنى المجازي عن الأذهان، أطوي ذكرها؛ مخافة الإطالة[4].

متى يُقدّم المجاز على الحقيقة؟

من التراكيب ما لا يحتمل إلا المجاز؛ لتعذّر الحقيقة، بفساد المعنى المترتب عليها، أو لوجود علامة من علاماته تبعد الذهن عن المعنى الحقيقي، كـ"إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلّقه به"[5]، كتعلّق الإرادة بالجدار، في قوله تعالى: ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴿٧٧﴾ ﴾ [الكهف]، وكتعلق السؤال بالقرية من قوله: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴿٨٢﴾ ﴾ [يوسف].

وفي الغالب لا نجد اختلافاً بين المفسرين في هذه الحالة، غير أنّا قد نواجه تشبّثاً بالمعنى الحقيقي على الرغم من فساد ما يترتب عليه من منكري المجاز الذين يفرّون إلى تأويلات متكلَّفة؛ إبقاءً للفظ على حقيقته، مما يضطرهم إلى ارتكاب المحذور في كثير من المواضع.

---

[1] قال ابن قتيبة: "وقد تبيّن له ــ يقصد من قد عرف اللغة ــ أن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تؤكد بالتكرار" **تأويل مشكل القرآن**، ص١١١، وذكر السيوطي أن أهل اللغة لا يقوّون المجاز بالتأكيد. ينظر: **المزهر**، (٢٨٨/١).

[2] **تفسير أبي السعود**، (٢٥٦/٢)، وقد بحثت عن مصدر مباشر لكلام الفراء، فلم أجد.

[3] غير أن بعض المبتدعة قد خالف هذا، فجعل (التكليم) مجازاً من (الكَلْم) الذي هو الجرح، بمعنى أن الله ﷻ كلّم موسى عليه السلام بأظفار المحن، ومخالب الفتن، لا من (الكلام) الحقيقي، ولا يلتفت إلى هذا القول، ولا يترتب عليه خلاف معتبر، فهو من بدع التفاسير كما وصفه العلامة الزمخشري. ينظر: **الكشاف**، (٥٧٨/١)، وردّه كذلك الإمام الرازي في **تفسيره**، ينظر: (٢٦٧/٤).

[4] ينظر: السيوطي، **المزهر**، (٢٨٨/١)، والإسنوي، **نهاية السول**، (١٧٩/٢)، (عالم الكتب، بيروت، د.ط، ١٩٨٢).

[5] السيوطي، **المزهر**، (٢٨٨/١)، وللتوسع في علامات المجاز، ينظر: **المصدر نفسه**.

ومن أبرز الآيات التي تمتنع فيها الحقيقة، والتي كانت موضع خلاف واضح بين مثبتي المجاز ومنكريه آياتُ الصفات؛ ولا ريب أن الحقيقةَ لا حظّ لها في هذا المقام، ومَن أبى إلا أن يثبت المعنى الحقيقي، فخلافه غير معتبر، ولا يؤبه به؛ لما يلزمه من التجسيم وتشبيه الله ـ تبارك وتعالى ـ بخلقه، وهو بهذا الفهم الباطل يصطدم مع الآيات الصريحة التي تنزه الله ﷻ عن مشابهة مخلوقاته، كقوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى].

ولما كان المعنى الحقيقي ممتنعاً في هذه الآيات الكريمة، بقيام الدليل القاطع على استحالة تشبيه الله بخلقه، وجب المصير إلى القول بالمجاز، وهو مذهب التأويل، أو تفويضِ علم هذه الصفات إلى الله ﷻ[1]، وكلا المذهبين مقبول ومنسجم مع تعظيم الله ﷻ وتنزيهه.

والذي يبدو لي أن الخلاف بين المجسمّة وأهل السنة ليس ناشئاً من تردد آيات الصفات بين الحقيقة والمجاز، فالحقيقة ممتنعة بلا ريب، لكنه ناشئ عن عقيدة فاسدة كانت هي الأساسَ الذي انطلق منه المجسمةُ في فهمهم، ولذلك فإنّ خلافهم لا يُعتدّ به.

وفي غير آيات الصفات نجد تراكيب قد شاع استعمالها في المجاز، ولا يُتصوّر بحال أن يراد بها الحقيقة، وشيوع استعمال المعنى المجازي قرينة دالّة عليه، من ذلك معنى الإرادة في قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴿٧٧﴾﴾ [الكهف]، قال أبو السعود: "أي: يداني أن يسقُط، فاستعيرت الإرادةُ للمشارفة، للدِلالة على المبالغة في ذلك"[2].

وكذلك فهمها الزمخشري من قبلُ، فقال: "استعيرت الإرادة للمداناة والمشارفة، كما استعير الهمّ والعزم لذلك"[3]، ثمّ أورد من الأشعار ما يدلّ على اشتهار مثل هذه الاستعمالات في كلام العرب، وقال: "وسمعت من يقول: عزم السراج أن يطفأ، وطلب أن يطفأ. وإذا كان القول والنطق والشكاية والصدق

[1] ينظر: محمد عياش الكبيسي، **الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة**، ص(٨٨، ١٠٠)، (المكتب المصري الحديث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠).
[2] **تفسير أبي السعود**، (٢٣٧/٥).
[3] الزمخشري، **الكشاف**، (٧٠٨/٢).

والكذب والسكوت والتمرد والإباء والعزة والطواعية، وغير ذلك مستعار للجماد ولما لا يعقل، فما بال الإرادة؟ "[1].

وقد شدّد النكيرَ على من حمل الإرادةَ هنا على المعنى الحقيقي، فقال: "ولقد بلغني أن بعض المحرفين لكلام الله تعالى ممن لا يعلم، كان يجعل الضمير للخضر؛ لأنّ ما كان فيه من آفة الجهل وسقم الفهم ، أراه أعلى الكلامِ طبقةً أدناه منزلةً، فتمحّل ليردّه إلى ما هو عنده أصحّ وأفصح، وعنده أن ما كان أبعدَ من المجاز كان أدخلَ في الإعجاز"[2].

وهو يقصد منكري المجاز، الذين جعلوا الضمير في قوله: (يريد) يعود إلى الخضر؛ فراراً من إسناده إلى الجدار، وما قالوا هذا إلا لأنهم رأوا أن المجاز أقلُّ بلاغة من الحقيقة، وأدنى منها منزلة، وأبعدُ عن الإعجاز، والحقُّ خلاف ما رأوا.

ووصف الألوسي حملَ الإرادة على الحقيقة بأنه تكلّف وتعسّف تُغسل به بلاغة الكلام[3]، ومع هذا نجد من يصرّ على إبقاء اللفظ على حقيقته[4].

ولمّا كان الأمر ظاهراً في أن اللفظ لا يحتمل إلا المجاز، وأن الحقيقة لا محل لها هنا، فإنّ الباحث المقارِن إذا واجه أقوالاً تفسيرية تثبت الحقيقة وتتمسّك بها على حساب استقامة المعنى، وبلاغة النظم، فإنه لا ينبغي له أن يعطيها حظاً من النظر، فالاختلاف ـ والحالة هذه ـ لا يلتفت إليه.

الخلاصةُ

أن الاختلاف الواضح بين المفسرين كان في اللفظ الذي استوى فيه المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، لقوة الدليل في كلٍّ، واحتمالِ السياق، فكان اختلافهم متمثلاً في تجويز الجمع بين المعنيين، وعدمِه، بالحمل على أحد المعنيين، وترجّح لديّ أن القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز جائز بشروط، بل هو الأولى ما أمكن، وإلا فإن الحقيقة تُقدّم إنْ خلا الكلام من قرينة المجاز، أو كان فيه ما يمنع إرادة المجاز، بينما يُقدّم المجاز، إن تعذرت الحقيقة، أو ظهر في الكلام علامةٌ من علامات المجاز التي تُستبعد معها الحقيقة.

---

[1] الزمخشري، **الكشاف**، (٢/٧٠٩).

[2] الزمخشري، **الكشاف**، (٢/٧١١).

[3] **تفسير الألوسي**، (٨/٣٣٠).

[4] كما فعل الشيخ الشنقيطي، **أضواء البيان**، (٤/٢٢٧ - ٢٢٩).



٦. العموم والخصوص

كان من كرم اللغة العربية وسخائها أن جادت بصيغ يصلح الواحد منها للدلالة على عدد غير محصور من الأفراد في آن واحد، على سبيل الاستغراق، تلكم هي صيغ العموم.

غير أن هذه الصيغ قد تُستعمل في الكلام محتفظةً بدلالتها على العموم، وقد يزاحمها ما يستدعي خروج بعض الأفراد من مدلولها العام، وقد يعتريها ما ينزع منها خاصية العموم.

ولمّا كان القرآن الكريم بلسان عربي مبين، جارياً على أساليب العرب في لغتهم، فقد كانت صيغُ العموم حاضرةً فيه، لكنّ دلالتَها على العموم متوقِّفةٌ على ما يرد عليها من القرائن في سياقها الذي وردت فيه.

غير أن هذه القرائن قد تتفاوت من حيث القوة والوضوح، فيختلف المفسرون في اعتمادها ومدى تأثيرها على صيغة العموم: أهي صالحة لإبقاء العام على عمومه، أم لا، ولذلك فإن احتمال اللفظ للعموم والخصوص كان سبباً من أسباب اختلاف المفسرين.

وحتى نتبيّن منشأ اختلاف المفسرين في فهم هذه الصيغ، واعتماد القرائن، يلزمنا المرورُ بمقدمات أساسية، نتعرّف بها على معنى العام، وصيغه، وأقسامه، وهذه المقدمات تساعد الباحث المقارِن على فهم الأقوالِ التفسيريةِ المختلفةِ الناشئةِ عن صيغ العموم، ومن ثم الوقوف على كيفية التعامل معها.

معنى (العام)

أما (**العام**)، فقد عرّفه القاضي البيضاوي بقوله: "العام: هو لفظ يستغرق جميع ما يصلح له بوضع واحد"[١].

[١] البيضاوي، **منهاج الوصول في معرفة علم الأصول**، ص٣١، (المكتبة المحمودية، مصر، د.ط، د.ت).

فالعام هو ذلك اللفظ المفرد الذي يتناول جميعَ ما يصلح له، على سبيل الشمول والاستغراق، فهو يدلّ على عدد غير محصور من الأفراد التي يصدق عليها معنى هذا اللفظ، فكل فرد ينطبق عليه هذا المعنى، فإنّ هذا اللفظ العام يتناوله.

وقد ثبت استغراق اللفظ العام لما يصلح له، بوضع واحد، لا بوضعين، فلا يدخل (المشترك اللفظي) في هذا التعريف إذا استُعمل في معانيه المتعددة؛ لأن استغراقه لهذه المعاني ثبت بأكثر من وضع[١].

وإنْ قُصر هذا اللفظ العام على بعض أفراده، فلم يشمل الأفرادَ جميعَهم في حكمه، فهذا ما يسمّى بـ(التخصيص)[٢].

صيغ العموم

جرى جمهور العلماء على أن للعموم صيغاً موضوعة تدلّ بظاهرها على إرادة العموم[٣]، وقد أفردها العلائي بالتصنيف، في كتابه (تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم)، كما ذُكرت في كتب الأصول وبعضِ كتب علوم القرآن[٤]، وأوصلها القرافي إلى مائتين وخمسين صيغة، في كتابه (العقد المنظوم في الخصوص والعموم)[٥]، وهذا توسّع كبير؛ إذ يمكن دمج الصيغ التي ذكرها في مجموعات رئيسة، جمعها القاضي المحلاوي بقوله:

---

[١] للتوسع في شرح هذا التعريف، والوقوف على محترزاته، ينظر: الإسنوي، **شرح منهاج الوصول**، (٣١٢/٢)، والمحلاوي، **تسهيل الوصول إلى علم الأصول**، ص(٦٣-٦٥)، ومحمد الحفناوي، **دراسات أصولية في القرآن الكريم**، ص(١٧٦-١٧٩)، (مكتبة الإشعاع، مصر، د.ط، ١٩٩٩).

[٢] ينظر: الزركشي، **البحر المحيط**، (٢٤١/٣).

[٣] خالف في هذا (الواقفية)، وهم الذين توقّفوا في صيغ العموم عن العمل بظاهرها، حتى يدلّ الدليل على إرادة العموم أو الخصوص، ونقل هذا عن أبي الحسن الأشعري، وبعض متكلمي المعتزلة وابن الراوندي. بينما ذهب الجمهور إلى أن هذه الصيغ موضوعة للعموم، وهي حقيقة فيه، وهناك مذهب ثالث، وهو أن هذه الصيغ موضوعة للخصوص، ولا تقتضي العموم إلا بقرينة، ومذهب رابع وهو في غاية الضعف، أنها لا تقتضي العموم ولا مع القرائن. ينظر: العلائي، **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، ص١٠٩، ومحمد أديب الصالح، **تفسير النصوص**، (٢٢/٢)، (تح: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٧).

[٤] ينظر من كتب الأصول: الزركشي، **البحر المحيط**، (٦٢/٣ - ٧٤)، والمحلاوي، **تسهيل الوصول**، ص (٦٥ - ٧٠)، ومن كتب علوم القرآن: السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، (٢٠/٣ -٢٢).

[٥] شهاب الدين أحمد القرافي، **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، (٣٥١/١ وما بعدها)، (تح: أحمد عبد الله، دار الكتبي، مصر، ط١، ١٩٩٩).

"وهي أسماء الشرط، والاستفهام، والموصولات، والجموع المعرّفة بأل والمضافة، والنكرة المنفية، واسم الجنس المحلّى باللام، والمضاف، ولفظ (كلّ) و(جميع) ونحوها"[1].

وفيما يلي أمثلة من القرآن الكريم وردت فيها هذه الصيغ، وسأقتصر على أشهرها:

- (كلّ): "وهي أقوى صيغ العموم في الدلالة عليه"[2]، سواء أكانت مبتدأة، كما في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴿٦٢﴾ ﴾ [الزمر]، أو تابعة، كقوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [الحجر].

وإنْ تقدّمها نفي بَطَلَ حكمُ العموم، فإذا قلت: (ما قبضت كل الدراهم)، لم يكن معناه العموم، بل الخصوص، أما لو تأخر النفي عنها، فتكون الصيغة صيغة عموم، فإذا قلت: (كلُّ الدراهم لم أقبضها) ـ برفع (كلُّ) على أنه مبتدأ، فإنّ هذا يقتضي سلب الحكم عن كل درهم، وتكون الصيغة من صيغ العموم، أما لو نصبت (كلّ)، فلا تفيد العموم[3].

ومثلها (جميع)، فهي تفيد العموم، كقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا ﴿٢٩﴾ ﴾ [البقرة: ٢٩].

- أسماء الشرط: كـ(مَن) فيمن يعقل، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسۡبُهُۥٓ ﴿٣﴾ ﴾ [الطلاق]، و(ما) فيما لا يعقل، كقوله: ﴿ وَمَا تَفۡعَلُواْ مِنۡ خَيۡرٖ يَعۡلَمۡهُ ٱللَّهُ ﴿١٩٧﴾ ﴾ [البقرة].
- أسماء الاستفهام: من ذلك قوله تعالى: ﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرۡسَىٰهَا ﴿١٨٧﴾ ﴾ [الأعراف]، قال القرافي: "أي: (متى مُرساها؟)، وهي بمنزلة (متى)، تعمّ الأزمنة؛ بحكم الاستفهام"[4].

[1] المحلاوي، **تسهيل الوصول إلى علم الأصول**، ص٦٥.
[2] القرافي، **العقد المنظوم**، (٣٥١/١).
[3] **المصدر السابق**، ينظر: (٣٥١/١، ٣٥٢).
[4] **المصدر السابق**، ينظر: (٤١٤/١).

- الموصولات: كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِى قَالَ لِوَٰلِدَيۡهِ أُفٍّ لَّكُمَآ ﴾ [الأحقاف]؛ "فإن المراد به كلُّ من صدر منه هذا القول؛ بدليل قوله بعدُ: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ ﴾ [الأحقاف]"[1]، وكقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾ [البقرة]، فهو عامّ في كل آكلٍ للربا.
- الجموع المعرّفة بأل: والمقصود اللام الاستغراقية، لا العهدية، وهو كقوله: ﴿ قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾ [المؤمنون]، فهو يشمل كلَّ مؤمن.
- الجموع المعرَّفة بالإضافة: كقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمۡ أُمَّهَٰتُكُمۡ ﴾ [النساء]، فهو تحريمٌ يعمّ الأمهات جميعَهن.
- اسم الجنس[2] المحلّى باللام: وهي لام الاستغراق، كما تقدّم، ومثاله قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِى خُسۡرٍ ﴾ [العصر]، "ودليل عمومه استثناء المؤمنين[3] "[4]، وقوله: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ ﴾ [البقرة].
- اسم الجنس المضاف، نحو قوله تعالى: ﴿ فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ ﴾ [النور]، أي: كل أمر الله.
- النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام: وهي بخلاف النكرة الواقعة في سياق الإثبات؛ إذ إنها لا تفيد العموم.

من أمثلة النكرة في سياق النفي قوله تعالى: ﴿ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ ﴾ [البقرة]، ومن أمثلة النكرة في سياق النهي، قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنۡهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾ [التوبة]، ومثال النكرة بعد الشرط قوله تعالى: ﴿ وَإِنۡ أَحَدٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ ﴾ [التوبة]، ومثالها بعد الاستفهام قوله تعالى: ﴿ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ﴾ [النمل].

فـ(ريب)، و(أحد) في الآيتين، و(إله) عامّة في كل ما يندرج تحت لفظها.

---

[1] السيوطي، **الإتقان**، (٣/٢٠).

[2] اسم الجنس: "ما لا واحد له من لفظه" ابن قدامة، **روضة الناظر**، (١١/٢)، (مؤسسة الريان، ط٢، ٢٠٠٢).

[3] وهذه علامة من علامات اللفظ العام، فهو يقبل الاستثناء.

[4] المحلاوي، **تسهيل الوصول إلى علم الأصول**، ص٦٩.

أقسام العام

القسم الأول: الباقي على عمومه: "وهو ما وضع عامّاً، واستُعمل عامّاً"[1]، فلم يرد عليه ما يخصِّصه، مثاله قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ ﴾[الرحمن]، فكلّ من على ظهر الأرض جميعاً هالِكون بلا استثناء، وقولُه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا ﴿٤٤﴾ ﴾ [يونس]، وقوله: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴿٤٩﴾ ﴾ [الكهف]، فالظلم منتفٍ وقوعُه من الله على جميع المخلوقات، دون استثناء أيضاً، وكذلك قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴿٢٣﴾ ﴾ [النساء]، فالأمهاتُ جميعُهن محرماتٌ دون تخصيص.

القسم الثاني: العام الذي يُراد به الخصوص: وهو إطلاق اللفظ العام مع إرادة بعض ما يتناوله، ويكون ذلك بدليل معنوي، يمنع إرادة الجميع[2].

مثلُ خطابات التكليف العامة، فالمراد بالعام فيها خصوصُ من هم أهلٌ للتكليف لاقتضاء العقل إخراجَ من ليسوا مكلفين.

وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴿٩٧﴾ ﴾ [آل عمران]، فـ(الناس) في هذه الآية لفظ عام، ولكن أريد به خصوصُ المكلّفين، والقرينة معنوية؛ إذ إن العقل يقضي بخروج المجنون والصغير من خطاب التكليف.

القسم الثالث: العام المخصوص، أو العام المخَصَّص ـ بفتح الصاد ـ: وهو إطلاق اللفظ العام، مع سلب الحكم عن بعض أفراده[3]، وذلك بأن يقوم الدليل على تخصيصه.

وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَـٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَـٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴿٢٢٨﴾ ﴾ [البقرة]، فهذه الآية تحمل حكماً عامّاً في كل مطلقة، بأن تعتدّ ثلاثة قروء، سواء أكانت حاملاً أم غير حامل، وسواء أكان الطلاق قبل الدخول أم بعده.

---

[1] السيوطي، **المزهر**، (٣٣١/١).

[2] ينظر: الزركشي، **البحر المحيط**، (٢٤٩/٢ ، ٢٥٠).

[3] ينظر: **المصدر السابق**، (٢٤٩/٢ ، ٢٥٠).

لكنّ هذا الحكم العام قد أُخرجت منه المطلقات أولات الأحمال، بقوله: ﴿ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴿٤﴾ ﴾ [الطلاق]، كما أخرجت منه المطلقات قبل الدخول، بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ﴿٤٩﴾ ﴾ [الأحزاب]، فيصبح الحكم العام الوارد في الآية الأولى مقصوراً على المطلقة بعد الدخول، ما لم تكن حاملاً.

وهذا المخصِّص قد يكون متصلاً باللفظ العام، وقد يكون منفصلاً عنه[1]، وتفصيل هذا في كتب أصول الفقه.

فالعام المخصوص ـ إذن ـ يحتاج إلى مخصِّص لفظي متصلٍّ أو منفصل، ولولا هذا المخصِّص لأفاد اللفظُ العمومَ، بينما العام الذي أريد به الخصوص، صاحَبَتْه قرينةٌ عقلية، تمنع تبادر المعنى العام إلى الأذهان من أول الأمر، فهو عام في ظاهره، خاص في معناه.

احتمال العموم والخصوص واختلاف المفسرين

اللفظ العام الذي لم يرد عليه دليل يمنع بقاءه على عمومه لم يكن موضعَ اختلاف بين المفسرين؛ إذ إنه لا يحتمل إلا العموم، لكنّ اختلافهم كان محصوراً فيما ورد عليه دليل، أيكفي هذا الدليلُ لمنع توجُّه الحكم إلى جميع أفراد اللفظ العام، أم أنه لا يرقى لأن يسلب اللفظَ العام عمومَه، ولذلك فإن اللفظ الذي يحتمل العمومَ والخصوص هو محلُّ الاختلاف بين المفسرين.

من الأمثلة على اختلاف المفسرين في حكم الألفاظ العامة اختلافُهم في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ﴿٢٢١﴾ ﴾ [البقرة]، فقد ذهبوا في تفسير الآية مذهبين، بسبب اختلافهم في مدلول (المشركات)، وهو من ألفاظ العموم، هل بقي اللفظ محتفظاً بعمومه، أم أنه عام يراد به الخصوص؟

---

[1] التخصيص المتصّل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية، والتخصيص المنفصل، بدليل لفظي مستقل. ينظر: السيوطي، **الإتقان**، (٣/٢٧، ٢٨).

القول الأول: ذهب قوم إلى أن لفظ (المشركات) عام يراد به الخصوص، فالشرك وإن كان يتحقق في نساء أهل الكتاب من اليهود والنصارى، فإنه يتحقق في الوثنيات، إلا أنه يراد به هنا الوثنيات، أما الكتابيات فلا يدخلن في هذا اللفظ؛ لأن القرآن قد جرى على استعمال لفظ (المشركين) في حقّ عبّاد الأوثان، و(أهل الكتاب) أو (الذين أوتوا الكتاب) في حقّ اليهود والنصارى.

ويترتب على هذا، أن الزواجَ بالكتابيات غيرُ منهي عنه، فالنهي متوجّه إلى الوثنيات فحسب.

وهذا قول كثير من المفسرين، فقد رجّحه الإمام الطبري، وقوّاه بالأدلة[1]، وأورده عن قتادة وسعيد بن جبير[2]، وذهب إليه الجصاص، وإلكياالهراسي، والزمخشري، وابن جُزَيْ، ومحمد رشيد رضا، وابن عاشور[3].

القول الثاني: ذهب فريق آخر إلى أن لفظ (المشركات) عام يشمل الوثنيات والكتابيات؛ ذلك أن اسم (الشرك) يتناول الكتابيات كما الوثنيات؛ فأهل الكتاب قد نسبوا الولد إلى الله ـ تعالى عن ذلك ـ.

فلفظ (المشركات) على هذا القول عامٌ، لكن أصحابه اختلفوا فيما وراء ذلك:

- فمنهم من قال إن هذا العموم قد خُصِّص بقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ ۝٥﴾ [المائدة]، وعليه، فإن (الكتابيات) قد خرجن من عموم (المشركات) بهذا المخصِّص، ويجوز زواج المسلمين منهن. وهذا قول الرازي، والبيضاوي، وابن كثير[4].

وهناك مَن قال بأن آية المائدة ناسخة لآية البقرة لا مخصِّصة لها، كالألوسي، والخازن، والبغوي[5]. وهو قول يؤول إلى ما آل إليه القول بالتخصيص[6].

---

[1] ينظر: **تفسير الطبري**، (٤٥٢/٢).

[2] ينظر: **المصدر السابق**، (٤٥٢/٢).

[3] الجصاص، **أحكام القرآن**، (١٦/٢)، وإلكياالهراسي، **أحكام القرآن**، (١٢٩/١)، والزمخشري، **الكشاف**، (٢٦١/١)، وابن جُزَيْ، **التسهيل لعلوم التنزيل**، (٧٩/١)، ومحمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (٣٤٨/٢، ٣٤٩)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٣٦٠/٢).

[4] ينظر: **تفسير الرازي**، (٤١٠/٢، ٤١١)، **وتفسير البيضاوي**، (١٣٩/١)، **وتفسير ابن كثير**، (٢٦٩/١).

[5] ينظر: **تفسير البغوي**، (٢٥٥/١)، **وتفسير الخازن**، (٢١٥/١)، (دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩)، **وتفسير الألوسي**، (٥١٢/١).

[6] هناك فروقات بين النسخ والتخصيص، للاستزادة ينظر: القرافي، **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، (٨٥/٢ - ٨٦).

- ومن المفسرين من أبقى الآية على عمومها، ولم يرَ في آية المائدة دليلاً على التخصيص، فيكون الزواج من الكتابيات محرّماً، وما ورد في آية المائدة فإنما يراد به زواج النساء اللواتي كنّ من أهل الكتاب ثم أسلمن. وهذا القول مروي عن عمر وابنه رضي الله عنهما[1]، وقال به بعض مفسّري الشيعة الاثني عشرية[2].

ونلحظ أن الحكمَ العملي المترتب على القول بأن اللفظ عام أريد به الخصوص، والقول بأنه عام مخصوص واحدٌ، بينما اختلف الحكم على قول من قال بأن لفظ (المشركات) باق على عمومه.

كما نلحظ أن السبب في هذا الاختلاف مردّه إلى اختلاف نظرهم إلى القرائن التي من شأنها أن تؤثر على اللفظ، فأصحاب القول الأول نظروا إلى الاستعمال القرآني نظرة استقرائية، فحملوا لفظ (المشركات) على (الوثنيات)؛ انسجاماً مع الاستعمال الشائع للفظ.

بينما نظر الباقون الذين قالوا بأن اللفظَ عامٌ يشمل كلَّ مشركة، إلى اللفظ نفسه، وتحقُّقِ معناه في الكتابيات والوثنيات على السواء، ثم التفت الفريق الأول من هؤلاء إلى آية المائدة التي وجدوا فيها تعارضاً ظاهرياً مع آية البقرة، فقالوا بالتخصيص، وتكلّف الفريق الثاني بحمل آية المائدة على الكتابيات بعد إسلامهن، ولم يجعلوها دليلاً مخصِّصاً لآية البقرة.

ومن الأمثلة على اختلاف المفسرين في الألفاظ العامة اختلافهم في تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ** ﴿١٢١﴾ ﴾ [الأنعام]، فقد حَرّمت الآيةُ الكريمة الأكلَ من الذبيحة التي لم يذكر اسم الله عليها، وجاء هذا التحريم عامّاً في كل ما لم يذكر اسم الله عليه، وذلك باستعمال الاسم الموصول (ما).

ولكن، هل بقي هذا اللفظ على عمومه أم أن هناك ما يخصِّصه؟

---

[1] أورد الرواية عن ابن عمر رضي الله عنهما كلٌّ من الطبري وابن كثير، وردّه الطبري؛ لمخالفته ما عليه الأمة، ووصفه ابن كثير بالغريب، ثم ذكر الشيخ الطبري رواية أخرى عن عمر رضي الله عنه أباح فيها زواج الكتابية، ووصفها بأنها أصحّ من الأولى. ينظر: **تفسير الطبري**، (٤٥٣/٢)، **وتفسير ابن كثير**، (٢٦٩/١).

[2] ينظر: الطوسي، **التبيان**، (٢١٧/٢)، (تح: أحمد حبيب العاملي، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، الطبرسي، **مجمع البيان**، (٢١١/٣)، (تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧).

قولان رئيسان:

القول الأول: الآية ليست على عمومها، بل هي مخصَّصة بقول النبي ﷺ: "المسلم يذبح على اسم الله، سمَّى أم لم يسمِّ "[1]، وبقوله ﷺ: "ذبيحة المسلم حلال ذكر اسم الله، أو لم يذكر، "[2]، فيجوز للمسلم الأكلُ من ذبيحة مَنْ ترك التسميةَ عليها عامداً أو غير عامد.

ويرون أن المقصودَ بالآية الكريمة تحريمُ الأكل مما ذكر عليه اسم غير الله، كالذي يُذبح للأصنام، واستدلوا على التخصيص كذلك بتقييد النهي بالجملة الحالية، وهي قوله: (وإنه لفسق)، والذبح الذي يوصف بالفسق ما ذكر عليه اسم غير الله ﷻ، لقوله في موضع آخر: ﴿ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴿١٤٥﴾ ﴾ [الأنعام].

ويؤيد التخصيص أيضاً دلالةُ السياق؛ إذ إن المقامَ مقامُ بيان ضلال المشركين وإضلالهم بأكل ما ذكر اسم غيره عليه.

وهذا قول الإمام الشافعي[3]، والذين يرون جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد[4]، وأيّده إلكياالهراسي، والرازي، وقوّاه ابن كثير، وعليه صاحب المنار[5].

---

[1] رُوي هذا الحديث عن البراء بن عازب، وقال الإمام ابن حجر في (**التلخيص الحبير**): "لم أره من حديث البراء، وزعم الغزالي في (الإحياء) أنه حديث صحيح"، رقم الحديث: (١٩٥٠)، ج٤، ص٣٣٨، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٩)، وذكره تاج الدين السبكي ضمن الأحاديث التي لم يجد لها إسناداً في كتاب الإحياء. ينظر: **طبقات الشافعية الكبرى**، (٣١٤/٦)، وقال العراقي: "لا يُعرف بهذا اللفظ، فضلاً عن صحته". **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار**، جاء بذيل (إحياء علوم الدين، للغزالي)، ص٥٨٥، (ضبط وتوثيق: أحمد عناية، وزميله، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ٢٠٠٨).

[2] مرسل، رواه أبو داود في **مراسيله**، كتاب (الضحايا والذبائح)، رقم الحديث: (٣٦٩)، ص٤٣١، (تح: عبد الله الزهراني، دار الصميعي، الرياض، د.ط، ٢٠٠١)، وروى الدارقطني عن أبي هريرة ﷺ، أنه قال: سأل رجل رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، أرأيت الرجل منا يَذْبَح، وينسى أن يسمّي الله؟ فقال النبي ﷺ: "اسم الله على كل مسلم". **سنن الدارقطني**، كتاب (الأشربة)، باب (الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك)، رقم الحديث: (٤٨٠٦)، ج٥، ص٥٣٤، (تح: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٤)، وفيه (مروان بن سالم)، قال عنه الدارقطني: "ضعيف". وقال البيهقي: "وهذا الحديث منكر بهذا الإسناد" **سنن البيهقي الكبرى**، كتاب (الصيد والذبائح)، باب (من ترك التسمية وهو ممن تحلّ ذبيحته)، رقم الحديث: (١٨٦٧٣)، ج٩، ص٢٤٠، (تح: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٤).

[3] الشافعي، **أحكام القرآن**، (٨٤/٢).

[4] يرى جمهور العلماء جواز تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد، وخالف في هذا الحنفية. ينظر: محمد أديب الصالح، **تفسير النصوص**، (١٠٠/٢، ١٠١)، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط٥، ٢٠٠٨).

وخبر الواحد هو: الذي لم يبلغ درجة التواتر، سواء رواه واحد عن واحد إلى نهايته، أو رواه أكثر من ذلك عن مثلهم، و لم يبلغوا عدد رجال التواتر. ينظر: عبد الهادي الفضلي، **أصول الحديث**، ص٨٢، (الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣).

[5] ينظر: إلكياالهراسي، **أحكام القرآن**، (١٢٤/٣)، **وتفسير الرازي**، (١٣١/٥)، **وتفسير ابن كثير**، (١٧٣/٢)، ومحمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (٢٢/٨).

القول الثاني: الآية على عمومها، ولكن أصحاب هذا القول اختلفوا بعد ذلك على رأيين:

الرأي الأول: لا يحلّ لمسلم أن يأكل من ذبيحة لم يُذكر اسمُ الله عليها عمداً أو نسياناً، واستدلّ أصحاب هذا القول بالأحاديث الواردة في الأمر بالتسمية عند الذبح أو الصيد[١]. وهو قول البيضاوي، وأبي حيان، وأبي السعود[٢].

الرأي الثاني: الآية على عمومها، غير أن أصحاب هذا القول أجازوا الأكل من الذبيحة إذا تركت التسمية عليها نسياناً؛ لأنهم اعتبروا الناسي ذاكراً حكماً، فهو ليس بتارك ذكر اسم الله تعالى، كما أن الناسي خارج بقوله: (وإنه لفسق)، ومعلوم أن التركَ ـ نسياناً ـ ليس بفسق لعدم تكليف الناسي والمؤاخذة عليه، فيتعين العمد.

وقد تمسّكوا بالعموم؛ لأن اللفظ العام (ما ذكر اسم الله عليه) أُكّد بـ(من)، "وتأكيد العام ينفي احتمال الخصوص، فهو غير محتمل للتخصيص"[٣].

وإلى هذا ذهب الجصاص، وابن العربي، والقرطبي، وابن عاشور[٤].

ويمكن رجعُ السبب الرئيس للاختلاف بين القول الأول الذي خصّص العموم، والقول الثاني الذي أبقى الآية على عمومها، إلى الخلاف في تخصيص القرآن بخبر الواحد، فالفريق الأول يجيزونه، بينما يمنعه الفريق الثاني.

كما أن السياق كان عاملاً مؤثراً في القول بالتخصيص عند الفريق الأول، بالإضافة إلى قرائن أخرى ظهرت في الآية نفسها.

---

[١] كقوله ﷺ: "ما أنهر الدم، وذكر اسم الله عليه، فكلوه". رواه الشيخان: **صحيح البخاري**، كتاب (الشركة)، باب (قسمة الغَنَم)، رقم الحديث: (٢٤٨٨)، ج ٢،ص ٢٠٤، **وصحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب (الأضاحي)، باب (جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر وسائر العظام)، رقم الحديث: (١٩٦٨)، ج ٥، ص١٠٦.

[٢] ينظر: **تفسير البيضاوي**، (١٨٠/٢)، وأبو حيان، **البحر المحيط**، (٢١٤/٤)، **وتفسير أبي السعود**، (١٨٠/٣).

[٣] قال ابن الهمام في (**فتح القدير شرح الهداية**): "وقوله: (ولا تأكلوا): عام مؤكّد بـــ(من) الاستغراقية التي تفيد التأكيد، وتأكيد العام ينفي احتمال الخصوص، فهو غير محتمل للتخصيص، فيعمّ كلَّ ما لم يذكر اسم الله عليه حال الذبح عامداً كان أو ناسياً، إلا أن الشرع جعل الناسي ذاكراً؛ لعذرٍ كان من جهته، وهو النسيان"، (٥٠١/٩)، (تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣).

[٤] الجصاص، **أحكام القرآن**، (١٧١/٤)، وابن العربي، **أحكام القرآن**، (٢٧٤/٢)، **وتفسير القرطبي**، (٥٠/٤)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٣٩/٨، ٤٠).

هذان مثالان على اختلاف المفسرين في اللفظ العام الذي يرد عليه احتمال التخصيص، والأمثلة كثيرة، لا سيما في آيات الأحكام.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن احتمال اللفظ العمومَ والخصوصَ

ذهب الجمهور[1] إلى أن العام يُحمل على ظاهره، فيثبتُ حكمُه في جميع ما يتناوله العمومُ من أفراد، لا يُصرف عن ذلك إلا بدليل[2]، فإنْ لم يرد دليل عقلي أو لفظي يخصِّص العام، بقي على عمومه، محتفظاً بدلالته العامة التي تستغرق أفرادَه بلا استثناء.

أما إنْ ورد، فهذا الدليل يعدّ مخصِّصاً للعام، ويُقصر حكمُ العام على بعض أفراده، ويجوز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة، وبالدليل الظنّي، كخبر الواحد والقياس[3]، قال الألوسي: "إن تخصيص القرآن بخبر الآحاد جائز على الصحيح، وبجوازه قال الأئمة الأربعة، ويدل على جوازه أن الصحابة ﷺ خصَّصوا به من غير نكير، فكان إجماعاً"[4].

وعلى هذه القاعدة يتم التعامل مع الأقوال التفسيرية المختلفة بسبب احتمال اللفظ العمومَ والخصوص.

---

[1] نوّهت إلى الأقوال المخالفة للجمهور في حاشية رقم (٣)، من ص١١٧، من هذه الرسالة.

[2] ويسمى أصحاب هذا المذهب، الذين هم الجمهور بـــ(أرباب العموم)، ينظر: محمد أديب صالح، **تفسير النصوص**، (٢/٢٣).

[3] هذا هو الرأي الراجح، وهو رأي الجمهور، وخالف في ذلك جمهور الحنفية، كما تقدّم، وينبني على هذا الخلاف اختلافٌ في التفسير، كما اتّضح بالمثال، للتوسّع في هذه المسألة، ينظر: محمد أديب الصالح، **تفسير النصوص**، (٢/١٠٠، ١٠١)، وعبد الإله الحوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، ص (١٨٣-١٨٥).

[4] **تفسير الألوسي**، (٢/٤٢٨)، عند تفسيره قولَه تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴿١١﴾ ﴾ [النساء].



اشتمل القرآن الكريم على الألفاظ المطلقة عن التقييد، كما اشتمل على الألفاظ المقيّدة، وكان هذا الإطلاق والتقييد سبباً من أسباب اختلاف المفسرين في بعض الحالات، كما سنرى، ويجدر بدايةً أن أعرض معنى المطلق والمقيد، والفرقَ بين المطلق والعام، ثم حالاتِ حمل المطلق على المقيد، ومتى يكون الإطلاق والتقييد سبباً من أسباب اختلاف المفسرين، وأخيراً كيف نتعامل مع هذا الاختلاف.

معنى (المطلق والمقيد)

المطلق: "هو اللفظ الذي يدلّ على الماهية، بدون قيد يقلّل من شيوعه"[١]، "فهو يتناول ـ عند دلالته على موضوعه ـ واحداً غير معيّن، باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، دون أن يكون هنالك ما يقيّده، من وصف، أو شرط، أو زمان، أو مكان، أو غيرها"[٢] من القيود التي تعيّنه، وتحدّده بفرد من أفراد جنسه.

ومثاله لفظ (بقرة) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُواْ بَقَرَةً ﴿٦٧﴾﴾ [البقرة]، فهو لفظ مطلق، تناول فرداً غير معيّن من جنسه، فلم تقيَّد (البقرة) بوصف ولا شرط، ولا بغيرها من القيود، فكان المطلوب من بني إسرائيل أن يذبحوا (ما يطلق عليه بقرة)، مهما كان وصفها أو لونها ...

ومن هنا يغدو الفرق واضحاً بين (العام) و(المطلق)، فـ(العام) يتناول جميع أفراده دفعة واحدة، أي أنه يدلّ على جماعة، فدلالته دلالةٌ شمولية، أما (المطلق) فيُتصوّر مفهومه في فرد غير متعيّن من أفراده، ولا يتناول أكثر من واحد دفعة واحدة، فدلالته دلالةٌ بدلية[٣].

ففي المثال السابق كان على بني إسرائيل أن يذبحوا بقرة واحدة لا أكثر، مهما كان لونها، ومهما كانت صفتها، فالأمر بالذبح متوجّه إلى الماهية بدون قيود تعيّنها أو تقلل من شيوعها، بينما نجد في قوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الحجر] أن السجود تمّ من الملائكة جميعهم، على

---

[١] محمد أديب صالح، **تفسير النصوص**، (١٥٩/٢)، وقد خلص إلى هذا التعريف بعد أن عرض تعريفات عدّة للعلماء الأقدمين، وناقشها.

[٢] **المصدر السابق**، (١٥٩/٢).

[٣] ينظر: عبد الله بن بيه، **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، ص٢٣٣.

كثرتهم، ودفعة واحدة؛ إذ إنّ لفظَ (الملائكة) المعرّفَ بأل الاستغراقية، والمؤكّد بـ(أجمعون) لفظ عامّ، شمل الملائكةَ كلَّهم، لا مَلَكاً واحداً منهم.

وأما **المقيد:** فهو ما يقابل المطلق، وهو "اللفظ الذي يدلّ على الماهية بقيد يقلّل من شيوعه، فهو يتناول ـ عند دلالته على موضوعه ـ واحداً توفّر فيه قيد من القيود"[1].

ومثاله لفظ (دم) من قوله تعالى: ﴿ أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ﴿١٤٥﴾ ﴾ [الأنعام]، فقد قيّد (الدم) بوصفه (مسفوحاً)، وهذا القيد قلّل من شيوعه، فاتّجه التحريم إلى فرد معيّن، هو الدم المتدفق المسفوح، لا الباقي في العروق.

مسالك العلماء في حمل المطلق على المقيد وأثرها في اختلاف المفسرين

يحسن بنا أن نلمّ إلمامة سريعة بمواقف العلماء المتّفِقة والمختلفة تجاه الحالات التي يرد فيها ذكر المطلق والمقيد؛ إذ إن التعرّف على مواقفهم أمرٌ لا بدَّ منه لفهم سبب اختلاف المفسرين في الألفاظ المطلقة والمقيّدة، وقد فصّل الأصوليون القول في هذه المسألة[2]، لكنّني سأقتصر على ما له صلة باختلاف المفسرين، مع عرض بعض الآيات القرآنية التي ورد فيها ألفاظ الإطلاق والتقييد، وكيف تعامل معها المفسرون.

هناك حالتان رئيستان للمطلق والمقيد:

الحالة الأولى: أن يُذكر المطلق في موضع بلا قيد، ولا يَرِدُ عليه ما يقيّده في موضع آخر، أو أن يرد المقيَّدُ لا مطلِق له.

والأصل في هذه الحالة أن المطلق يبقى على إطلاقه لعدم ورود دليلٍ على تقييده، ويبقى المقيّد مقيّداً؛ لعدم ورود دليل على امتناع قيده، فالدليل هو العمدة.

---

[1] محمد أديب صالح، **تفسير النصوص**، (٢/١٦١).

[2] ابن قدامة، **روضة الناظر**، (٢/١٠٣- ١٠٨)، والزركشي، **البحر المحيط**، (٣/٤١٦- ٤٣٣)، ومحسن عبد الحميد، **دراسات في أصول تفسير القرآن**، ص(٥١-٥٣)، (مطبعة الوطن العربي، بغداد، ط١، ١٩٨٠)، ومحمد الحفناوي، **دراسات أصولية في القرآن الكريم**، ص(٢٠٤-٢١٢)، ومحمد أديب صالح، **تفسير النصوص**، (٢/١٦٨ - ١٨٩)، وعبد الإله الحوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، ص(٢٧٢-٢٧٦).

قال الزركشي ـ رحمه الله ـ : " إن وجد دليل على تقييد المطلق صُيِّر إليه، وإلا فلا. والمطلق على إطلاقه، والمقيَّد على تقييده؛ لأن الله تعالى خاطبنا بلغة العرب. والضابط أن الله تعالى إذا حكم في شيء بصفة، أو شرط، ثم ورد حكم آخر مطلقاً، نُظر: فإن لم يكن له أصل يُردُّ إليه إلا ذلك الحكم المقيد وجب تقييده به، وإن كان له أصلٌ غيرُه لم يكن ردُّه إلى أحدِهما بأولى من الآخر"[1].

ومثال المطلق الذي لم يُقيّد لفظ (صياماً) في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآءٞ مِّثۡلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحۡكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ هَدۡيَۢا بَٰلِغَ ٱلۡكَعۡبَةِ أَوۡ كَفَّٰرَةٞ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوۡ عَدۡلُ ذَٰلِكَ صِيَامٗا ﴿٩٥﴾ ﴾ [المائدة]، فقد ورد هذا اللفظ في الآية مطلقاً عن كل قيد، فمن الكفارات التي يُكَفِّر بها من أقدم على الصيد وهو محرّم أن يصوم متى شاء، وحيث شاء.

ومثال المقيّد لفظُ (شهرين) في قوله تعالى: ﴿ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ ﴿٩٢﴾ ﴾ [النساء]، في كفارة القتل الخطأ، وكذلك في كفارة الظهار: ﴿فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ ﴿٤﴾ ﴾ [المجادلة]، فقد قُيِّد بوصف (التتابع)، ولم يرد دليل على امتناع هذا القيد، فالأصل العمل به، ولا يخرج المكلّف من العهدة إلا بصيام هذين الشهرين على وصف (التتابع).

على خلاف صيام القضاء للمريض أو المسافر؛ إذ أُطلق ولم يُقيَّد بالتتابع، قال تعالى: ﴿ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴿١٨٥﴾ ﴾ [البقرة]، ويخرج المكلّف من العهدة إذا قضى الأيام التي أفطرها بعذر، سواء أصامها متفرقة أم متتابعة، وهو ما عليه جمهور العلماء والمفسرين[2].

قال د. محمد أديب صالح: "فبينما كان الخروج من العهدة في المطلق يمكن أن يحصل بأيّ فرد من أفراده الشائعة، يُرى أن الخروج من العهدة في المقيّد لا يكون إلا بذلك الفرد الذي توافر فيه ذلك القيد"[3].

---

[1] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، (١١/٢).

[2] نقل الإمام الرازي قولاً مخالفاً لقول الجمهور، يقضي بوجوب التتابع في قضاء الصيام، وهو عن علي وابن عمر ﷺ، والشعبي. ينظر: **تفسير الرازي**، (٢٤٧/٢).

[3] محمد أديب صالح، **تفسير النصوص**، (١٦٥/٢).

وإذ قد عُمل بقيد التتابع في كفارة القتل الخطأ والظهار، فقد أهمل القيد (في حجوركم)، في قوله تعالى: ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ [النساء]، ولم يُعمل به مقيّداً للمطلق؛ لأنه قُصِد به الأغلب مما تكون عليه الربائب، قال الجصاص: "قوله: (في حجوركم): كلام خرج على الأعم الأكثر من كون الربيبة في حجر الزوج، وليست هذه الصفة شرطاً في التحريم"[1]، وقال القرطبي: "واتفق الفقهاء[2] على أن الربيبة تُحرَّم على زوج أمها إذا دخل بالأم، وإنْ لم تكن الربيبة في حجره"[3].

وقال الدكتور عبد الكريم زيدان: "وأما كلمة (في حجوركم)، فهي ليست بقيدٍ احترازي، وإنما هي قيدٌ أكثري، لا تأثير له في الحكم، بدليل قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ﴾ [النساء]، ولو كان من قيد الحرمة كون البنت في حجر الزوج ورعايته وتربيته لَذُكِرَ عند بيان الحل، ورفع الحرمة عند عدم تحقق القيد، وهو الدخول بالأم"[4].

نخلص من هذا إلى أن الأصل في هذه الحالة أن يبقى المطلَق على إطلاقه إلى أن يثبت دليلُ التقييد، وأن يبقى المقيّد دون إطلاق، حتى يثبت عدمُ إرادة قيده، فالمفسّر لا يملك تقييدَ اللفظ المطلق، وتحديدَه ببعض الأفراد من جنسه إلا بدليل، كما لا يملك إهمالَ قيد المقيَّد إلا بدليل، وهو ملزَم بعدم العمل بالقيد إنْ ثبت امتناعه.

ولا خلاف على هذا الأصل بين العلماء، غير أن اتفاقَهم هذا لم يمنع ظهورَ اختلافات في تفسيرهم بعضَ الآيات التي ورد فيها المطلق والمقيد، وسبب هذه الاختلافات يعود إلى تفاوت أنظارهم في الأدلة التي تقترن بالمطلق أو المقيّد، فالدليلُ الذي هو صالح عند بعضهم لصرف المطلق عن إطلاقه، والمقيد عن قيده، غيرُ صالح عند الباقين.

---

[1] الجصاص، **أحكام القرآن**، (٧٢/٣).

[2] ورد قولٌ مخالف منسوب إلى علي ﷺ، ولكنّه لم يُعتبر في نظر العلماء، ولذلك قال القرطبي: "اتفق الفقهاء".

[3] ينظر: **تفسير القرطبي**، (٧٨/٣).

[4] عبد الكريم زيدان، **الوجيز في أصول الفقه**، ص٢٨٥، (مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٩٩٤).

فلم يكن الإطلاقُ في قوله تعالى: ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة] حاسماً لاختلاف الأفهام، فقد نقل القرطبي ـ رحمه الله ـ الاختلافَ فيه[1]، ثم ذكر أحاديثَ اعتمد عليها من قيّد صيام القضاء بالتتابع، لا تصحّ عند الفريق الآخر، ولا تثبتُ دليلاً مقيِّداً، فأبقَوا اللفظ مطلقاً على أصله.

كما أن منعَ القيد في قوله تعالى: ﴿ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ [النساء] ، لم يكن مُتَّفَقاً عليه، فقد نقل المفسرون قولاً مخالفاً يُنسَب إلى علي ﷺ يقضي باشتراط تحريم الزواج من الربيبة بأن تكون في حجر زوج أمها، فإذا لم تكن في حجره حلَّ له أن يتزوجها، وهذا قولٌ لم يتلقّه أهلُ العلم بالقبول[2]، ولكنّي أشرتُ إليه؛ تنبيهاً على وجود قولين مختلفين في هذه الآية، وقد شرح الشيخُ ابنُ عاشور ـ بإيجاز ـ هذين القولين، مبيّناً حجّة كلٍّ منهما، قال: "وظاهر الآية أنّ الربيبةَ لا تُحرَّم على زوج أمّها، إلاّ إذا كانت في كفالته؛ لأن قوله: ﴿ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم ﴾ وصف، والأصل فيه إرادةُ التقييد كما أريد من قوله: ﴿ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ ﴾ [النساء]، فظاهر هذا أنّها لو كانت بعيدة عن حضانته لم تُحرَّم.

ونُسب الأخذ بهذا الظاهر إلى علي بن أبي طالب، رواه ابن عطية[3]، وأنكر ابن المنذر والطحاوي صحّة سند النقل عن علي، وقال ابن العربي: إنّه نَقْل باطل.

وجزم ابن حزم في المحلَّى بصحّة نسبة ذلك إلى علي بن أبي طالب وعمرَ بنِ الخطاب، وقال بذلك الظاهرية، وكأنّهم نظروا إلى أنّ علّة تحريمها مركّبةٌ من كونها ربيبة، وما حدث من الوقار بينها وبين حاجرها إذا كانت في حجره.

وأمّا جمهور أهل العلم فجعلوا هذا الوصف بياناً للواقع، خارجاً مخرجَ الغالب، وجعلوا الربيبة حراماً على زوج أمّها، ولو لم تكن هي في حجره، وكأنّ الذي دعاهم إلى ذلك هو النظر إلى علّة تحريم المحرّمات بالصهر، وهي التي أشار إليها كلامُ الفخر المتقدّم[4].

[1] ينظر: **تفسير القرطبي**، (٥٢٧/١).

[2] ذكر الجصاص هذا، ينظر: **أحكام القرآن**، (٧٢/٣).

[3] **تفسير ابن عطية**، (٥٠٨/٢).

[4] نقل ابن عاشور كلاماً للفخر الرازي، مفاده أن علة تحريم المحرمات بالصهر، هي تسهيل الخلطة، وقطع الغيرة. ينظر: **تفسير الرازي**، (٢٠/٤).

وعندي ـ والقول لابن عاشور ـ أنّ الأظهرَ أنّ يكون الوصفُ هنا خرج مخرجَ التعليل، أي: لأنهنّ في حجوركم، وهو تعليلٌ بالمظنّة، فلا يقتضي اطّراد العلّة في جميع مواقع الحكم"[1].

مما سبق يتبيّن أنَّ الاختلافَ في تقدير الأدلة كان سبباً من أسباب اختلاف المفسرين في التعامل مع المطلق والمقيد في هذه الحالة (الحالة الأولى)، فاختلفت أقوالُهم في تفسير الآيات الكريمة.

الحالة الثانية: أن يردَ اللفظُ مطلقاً في موضع، ويرد هو بعينه مقيَّداً في موضع آخر، فهل يُحمل المطلق على المقيَّد فيقلّل من شيوعه، أم يحتفظ كلُّ لفظ بدلالته، كلٌّ في موضعه؟

لورود المطلق والمقيَّد في هذه الحالة صورٌ، وفي كلّ صورة منها آراء للعلماء ومذاهب، اتفقوا في بعضٍ، واختلفوا في بعض، وما اختلفوا فيه كان مثاراً لاختلافهم في تفسير الآيات الكريمة.

الصورة الأولى: أن يتفق الموضعان اللذان ورد فيهما المطلق والمقيد في الحكمِ والسببِ الذي نتج عن ذلك السبب: فالعلماء على أن المطلق يُحمل على المقيّد، قال الآمدي عن هذه الحالة: " .. فلا نعرف خلافاً في حمل المطلق على المقيد ههنا"[2].

مثاله: قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ ﴿١٧٣﴾ ﴾ [البقرة]، وقوله: ﴿ **قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا** ﴿١٤٥﴾ ﴾ [الأنعام]، فلفظ (الدم) في الآية الأولى مطلقاً عن كل قيد، بينما قيّد بالمسفوح في الآية الثانية، ولا شكّ أن الحكم في الآيتين واحد، وهو (حرمة تناول الدم)، كما أن سبب الحكم في الآيتين واحد، وهو (الضرر الناتج عن تناول الدم).

والعلماء على حمل المطلق على المقيّد عند اتفاق الحكم والسبب، فيكون المرادُ من الدم المحرَّمِ تناولُه هو الدمَ المسفوح دون غيره[3].

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٤/٢٩٨، ٢٩٩).

[2] الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، (٣/٧).

[3] ينظر: محمد إبراهيم الحفناوي، **دراسات أصولية في القرآن الكريم**، ص٢٠٦، ومحمد أديب صالح، **تفسير النصوص**، (٢/١٧٥، ١٧٦).

الصورة الثانية: أن يختلف الحكم والسبب في الموضعين: والعلماء على عدم حمل المطلق على المقيّد في هذه الحالة[1].

ومثاله قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ﴿٦﴾ ﴾ [المائدة]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴿٣٨﴾ ﴾ [المائدة].

كلمة (الأيدي) في الآية الأولى وردت مقيّدة إلى المرافق، في حين وردت مطلقة في الآية الثانية، والحكم في الآية الأولى هو (وجوب غسل اليدين إلى المرفقين، والسبب هو (الحدث مع إرادة الصلاة)، بينما الحكم في الآية الثانية هو (قطع يد السارق والسارقة)، والسبب هو (السرقة)[2].

واضح أن كلَّ آية لها موضوعها المختلف عن الآخر، ولهذا فلا يُحمل المطلق على المقيد باتفاق.

الصورة الثالثة: أن يختلف الحكم، ويتّحد السبب: وفي هذه الصورة أيضاً لا يحمل المطلق على المقيّد بالاتفاق، قال الشوكاني: "لا خلاف في أنه لا يُحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه ـ ثم قال ـ : وقد حكى الإجماعَ جماعةٌ من المحققين، آخرهم ابنُ الحاجب"[3].

ومثّلوا له بآيتي الوضوء والتيمم، فقد قال تعالى في آية الوضوء: ﴿ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ ﴿٦﴾ ﴾ [المائدة]، وقال في التيمم: ﴿ فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُمۡ ﴿٤٣﴾ ﴾ [النساء]، فـ(اليد) في الوضوء مقيّدة، وهي في التيمم مطلقة، والسبب واحد، وهو الحدث مع إرادة الصلاة، ولكن الحكم مختلف؛ إذ إن الحكم في الوضوء هو وجوب الغَسْل، وفي التيمم وجوب المسح.

وقد نبّه الدكتور محمد أديب الصالح على وجود اختلاف بين العلماء في مقدار ما يُمسح من اليدين في التيمم، ولكنّ هذا الاختلاف لم يكن ناشئاً عن اختلافهم في حمل المطلق على المقيّد في

[1] ذكر الآمدي اتفاقَ العلماء على هذا، ينظر: **الإحكام**، (٦/٣)، وقال ابن العربي في **المحصول**: "وهذا مما لا يختلف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر"، ص١٠٨، (تح: حسين اليدري، دار البيارق، عمان، ط١، ١٩٩٩).

[2] ينظر: الحفناوي، **دراسات أصولية**، ص٢٠٥، وعبد الإله الحوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، ص٢٤٧.

[3] الشوكاني، **إرشاد الفحول**، (٨/٢)، (تح: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩).

هذه الصورة، فهم متفقون على أنه لا يُحمل عليه، وإنما نشأ الخلاف بينهم من اختلاف نظرتهم إلى ما ثبت عندهم في السنة من النصوص التي جرى بها التقييد[١].

هذه صور ثلاث لورود المطلق والمقيد في موضعين مختلفين، وقد رأينا أن العلماء كان لهم موقف واحد منها، ولذلك فإنّا لا نتصور اختلافاً بين المفسرين في مثل هذه الصور.

الصورة الرابعة: أن يتّحد الحكم ويختلف السبب: وللعلماء ههنا مذاهب، فمنهم من يرى وجوب حمل المطلق على المقيّد بدون شروط، ومنهم من يمنع بدون شروط، ويجعل كل نصّ حجة قائمة بذاته، ومنهم من يشترط وجود جامع بين المطلق والمقيّد، حتى يصحّ حملُه عليه[٢]، وهو الأظهر[٣]، قال الرازي في المحصول: "وهو القول المعتدل، وهو مذهب المحققين منا"[٤].

هذه الصورة للمطلق والمقيّد، التي يتّحد فيها الحكم في الموضعين، ويختلف السبب، هي التي برز فيها الاختلافُ في مواقف العلماء، مما كان له أبلغ الأثر في اختلاف الأقوال التفسيرية للآيات التي ظهرت فيها هذه الصورة.

ومن هذا الباب اختلافهم في تقييد (رقبة) من قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ﴿٣﴾ ﴾ [المجادلة]، بالإيمان؛ لقوله في كفارة القتل الخطأ: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴿٩٢﴾ ﴾ [النساء].

---

[١] ينظر: محمد أديب الصالح، **تفسير النصوص**، (٢/١٧٧- ١٨٠).

[٢] تنظر هذه المذاهبُ وحججُها في كتب أصول الفقه، كالآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، (٣/٨- ١٠)، والزركشي، **البحر المحيط**، (٣/٤٢٠ - ٤٢٤)، ومحسن عبد الحميد، **دراسات في أصول تفسير القرآن**، ص٥٣، والحفناوي، **دراسات أصولية في القرآن الكريم**، ص (٢٠٧-٢١٢)، ومحمد أديب الصالح، **تفسير النصوص**، (٢/١٨٠- ١٨٦).

[٣] قال الزركشي: "هذا القول عليه جماعة كثيرون من أصحابنا، منهم القفّال الشاشي، كما رأيتُه في كتابه، ونقلوه عن ابن فورك، وصحّحه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والقاضي أبو الطيب، والشيخ أبو إسحاق، وإمام الحرمين، وابن القشيري، والغزالي، وابن برهان، وابن السمعاني، وقال ابن دقيق العيد في (شرح العمدة): "إنه الأقرب"، واختاره القاضي أبو بكر، ونسبه إلى المحققين". **البحر المحيط**، (٣/٤٢١).

[٤] الرازي، **المحصول في علم الأصول**، (٣/٢١٨)، (تح: طه جابر العلواني، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٠٠هـ).

فقد وردت (رقبة) في كفارة الظهار، مطلقةً عن كل قيد، بينما قُيّدت في كفارة القتل الخطأ، بقيد الإيمان، والحكم واحد في الآيتين، وهو وجوب إعتاق رقبة، مع كون الظهار والقتل الخطأ سببين مختلفين.

وعند الاطلاع على التفاسير، نجد أن هناك من منع تقييد الرقبة بالإيمان، وقال بأن الواجب إعتاق رقبة، أي رقبة، سواء أكانت مؤمنة أم كافرة، وهذا في الأصل مذهب الحنفية[1]، وعليه الزمخشري، وأبو حيان، وأبو السعود، والألوسي[2].

وهناك من أوجب على الذي ظاهَرَ من امرأته إعتاقَ رقبة مؤمنة لا غير، لا يجزئه أن يعتق رقبة كافرة، حملاً على قيد الإيمان في كفارة القتل الخطأ، "والجامع أن الإعتاقَ إنعامٌ، فتقييده بالإيمان يقتضي صرفَ هذا الإنعام إلى أولياء الله وحرمانَ أعداء الله، وعدم التقييد بالإيمان قد يفضي إلى حرمان أولياء الله، فوجب أن يتقيد بالإيمان تحصيلاً لهذه المصلحة"[3].

وهذا مذهبُ جمهورِ الشافعية[4]، منهم إلكياالهراسي، وابنُ كثير، وهو مذهب بعضِ المالكية، ومنهم ابن العربي، وابنُ عطية، والقرطبي[5].

هذان رأيان مختلفان في تفسير قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۝٣﴾ [المجادلة] يرجع الاختلاف بينهما إلى الاختلاف في مسألة (حمل المطلق على المقيد حين يتّحد الحكم ويختلف السبب).

---

[1] ينظر: الجصاص، **أحكام القرآن**، (٥ ، ٣١٢).

[2] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (٤/٤٧٦)، وأبو حيان، **البحر المحيط**، (٨/٢٣٢)، **وتفسير أبي السعود**، (٨/٢١٦)، **وتفسير الألوسي**، (١٤/٢٠٥).

[3] **تفسير الرازي**، (١٠/٤٨٦).

[4] قال الإمام الشافعي: "لا يجُزيْه تحرير رقبة على غير دين الإسلام؛ لأن الله ﷻ يقول في القتل: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۝٩٢﴾ [النساء]، وكان شرط الله في رقبة القتل، إذا كانت كفارة، كالدليل ـــ والله اعلم ـــ على أن لا تجُزَيْ رقبة في كفارة، إلا مؤمنة". **أحكام القرآن**، (١/٢٣٦).

[5] ينظر: إلكياالهراسي، **أحكام القرآن**، (٢/٤٧٩)، عند تفسيره قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۝٩٢﴾ [النساء]، **وتفسير ابن كثير**، (٤/٣١٣)، وابن العربي، **أحكام القرآن**، (٤/١٩٤)، **وتفسير ابن عطية**، (٨/٢٤٦)، **وتفسير القرطبي**، (٩/١٨٢).

الموقف من الاختلاف الناشئ عن احتمال اللفظ الإطلاقَ والتقييد

نحن أمام حالتين، وأربع صور للحالة الثانية:

❖ أما الحالة الأولى، وهي: (أن يُذكر المطلق في موضع بلا قيد، ولا يَرِدُ عليه ما يقيّده في موضع آخر، أو أن يرد المقيَّد لا مطلِق له)، فقد عمل العلماء بالقاعدة التي ذكرها الزركشي، وهي أن المطلق على إطلاقه إلى أن يرد الدليل على تقييده، والمقيّد على قيده إلى أن يرد الدليل على إطلاقه، ولم يختلف العلماء على هذه القاعدة، ولكنهم اختلفوا في صلاحية الأدلة التي تؤثر على حال كلٍّ من المطلق والمقيّد، ولهذا قد نجد الاختلاف بينهم في التفسير.

وعمل الباحث في هذه الحالة ـ إنْ وَجَد اختلافاً في الأقوال التفسيرية ـ أن يتحرّى القرائن والأدلة، فإذا تثبَّتَ من قوة الدليل وصلاحيته لتقييد المطلق أو إطلاق المقيّد عمل به، وإلا فيبقى كل لفظ على حاله.

❖ وأما الحالة الثانية، وهي (أن يرد اللفظ مطلقاً في موضع، ويرد هو بعينه مقيَّداً في موضع آخر)، فإنّ الصور الثلاث الأولى: (اتفاق المطلق والمقيد في الحكم والسبب، واختلافهما فيهما، واختلافهما في الحكم، مع اتفاق السبب) لا ينشأ عنها اختلافٌ بين المفسرين؛ لاتحاد موقفهم منها.

أما الصورة الرابعة (اختلاف المطلق والمقيّد في السبب دون الحكم)، فهي التي يُتصور نشوء اختلاف بين المفسرين بسببها؛ لاختلاف موقفهم منها. والذي يُعتمد في هذه الصورة ـ عند معالجة الأقوال التفسيرية المختلفة ـ هو المذهب الذي وصفه الإمام الرازي بالاعتدال، وبأنه مذهب المحققين، وصحّحه جمهورٌ من العلماء، وهو حمل المطلق على المقيّد، إذا توافر الجامع بينهما؛ إذ إن الجامع هنا بمثابة الدليل المسوّغ لذلك، وإلا فالمطلق على إطلاقه، والمقيّد على تقييده.

السبب الثاني: الاختلاف الناشئ عن الروايات المنقولة

١. الأحاديث النبوية

إنّ أحسن طرق التفسير ـ بعد تفسير القرآن بالقرآن ـ أن يفسّر القرآن بالسنة؛ فإنها شارحةٌ للقرآن وموضّحةٌ له، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾ [النحل].

فقد كان التفسير النبوي لكتاب الله ﷻ، رافعاً للإشكالات التي واجهها الصحابة ﷺ في فهم بعض الآيات الكريمة، ومبيّناً معانيَ آيات أخرى، مما رآه النبي ﷺ بحاجةٍ إلى بيانٍ ابتداءً؛ إذ إن النبي ﷺ أعلم الناس بمراد الله من كلامه.

ذلك أنّ القرآن الكريم فيه المجمل والمبهم والغامض، وهو ما كان بحاجة إلى بيان وإيضاح وتفسير، جاءت به السنة النبوية، بالإضافة إلى أنها خصّصت العام، وقيّدت المطلق، ورفعت اللَّبس عن المشكل[١]؛ ولذلك، فإن أهمية السنة المشرّفة في تفسير كتاب الله ﷻ لا تخفى على ذي بصر.

لكنّ وجود تفسير نبوي للقرآن الكريم لم يكن مانعاً من اختلاف المفسرين في بعض الأحيان؛ فقد ورد الاختلاف عليهم من جهات تتعلق بالأحاديث النبوية بوجه عام، سواء في ذلك أحاديث التفسير وغيرها[٢]، ويمكن إجمال هذه الجهات بما يلي:

---

[١] هذه مجالات تفسير السنة للقرآن الكريم، وللتوسع، ينظر: إبراهيم خليفة، **دراسات في مناهج المفسرين**، ص٢٣٧. فضل عباس، **التفسير: أساسياته واتجاهاته**، ص١٣١.

[٢] هناك أحاديث لم ترد تفسيراً مباشراً للآيات، فقد قيلت في مقام آخر غير التفسير، ولكن كان لها أثر في فهم الآيات، كالحديث الذي سيرد بعد قليل، وهو قول النبي ﷺ: "ليس من البر الصيام في السفر"، ينظر: ص(١٣٢-١٣٣).

الجهة الأولى: الاختلاف في حجيّة خبر الواحد: سبقت الإشارة إلى الخلاف القائم بين جمهور العلماء والسادة الحنفية في تخصيص النصّ العام بخبر الواحد، فقد ذهب الجمهور إلى جواز ذلك، بينما منعه الحنفية، وكان لهذا الخلاف أثره في تفسير الآيات الكريمة، وأحيلُ على المثال الذي تقدّم في مسألة (العموم والخصوص)[1].

الجهة الثانية: الاختلاف في الحكم على الحديث: الأصل أنّ ما صحّ عن النبي ﷺ لا يكون مثاراً لاختلاف المفسرين؛ وذلك لأنّه يتعيّن على المفسرين الأخذُ به في هذه الحالة، ولا يجوز لهم العدول عنه إلى غيره، "اللّهُمَّ إلا إذا كان هذا القول الآخر لا يتعارض مع الحديث الصحيح"[2]، ومَن تجاوزه بتفسيرٍ آخرَ معارِض، فرأيُه لا يعتدّ به؛ لمخالفته ما ثبت عن النبي ﷺ.

فالأحاديث المتفق على صحّتها، لا تكون سبباً في اختلاف المفسرين، إلا من ناحية واحدة، وهي الاختلاف في فهم ما صحّ عن النبي ﷺ، وكان له أثر في تفسير الآيات الكريمة، وسيأتي الحديث عن هذه الحالة قريباً إن شاء الله.

إنّ اختلاف المفسرين في الحكم على الأحاديث هو ما أدّى إلى اختلاف المفسرين، فقد تفاوتوا في قبول بعض الأحاديث، بين مصحّح لها، ومضعّف، فما قَبله بعضُهم، لم يكن معتَمَداً عند غيرهم.

مثالُ ذلك اختلافهم في المراد من (الأولين)، و(الآخِرين) من قوله تعالى: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴿١٤﴾ ﴾ [الواقعة]، فقال بعضهم: (ثلة من الأولين): جماعة من الأمم الماضية، (وقليل من الآخِرين): من أمة محمد ﷺ، وقال آخَرون: (ثلة من الأولين): من صدر هذه الأمة، و(قليل من الآخرين): من هذه الأمة.

ومستند القول الأول هو رواية عن أبي هريرة ﷺ، قال: لما نزلت: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٣﴾ وَقَلِيلٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴿١٤﴾ ﴾ [الواقعة]، شُقّ ذلك على المسلمين، فنزلت: ﴿ ثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٣٩﴾ وَثُلَّةٌ مِّنَ ٱلْآخِرِينَ ﴿٤٠﴾ ﴾

[1] ينظر: ص (١١٢، ١١٣)، من هذه الرسالة، وذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ﴿١٢١﴾ ﴾ [الأنعام].
[2] فضل عباس، **التفسير: أساسياته واتجاهاته**، ص٢٧٧.

[الواقعة]، فقال: "أنتم ثلث أهل الجنة، بل أنتم نصف أهل الجنة، وتقاسمونهم النصف الباقي"[1]. وعدّوا هذا نسخاً. وهو ما ذهب إليه الطبري، والبيضاوي، والنسفي، والنيسابوري، والشوكاني، والألوسي[2].

لكنّ فريقاً من المفسرين ضعّف هذه الرواية، وقال إن (الأولين) و(الآخرين) من أمّة محمد ﷺ، ومن هؤلاء ابنُ كثير، والسبب أنها عارضت نصّ القرآن، وهو أن هذه الأمة هي خير الأمم، قال: "وهذا الذي اختاره ابن جرير ههنا فيه نظر، بل هو قول ضعيف؛ لأن هذه الأمة هي خير الأمم بنصّ القرآن، فيبعد أن يكون المقربون في غيرها أكثر منها، اللّهُمَّ إلا أن يقابل مجموع الأمم بهذه الأمة، والظاهر أن المقربين من هؤلاء أكثر من سائر الأمم، والله أعلم. فالقول الثاني في هذا المقام، هو الراجح، وهو أن يكون المراد بقوله: (ثُلَّةٌ مِنَ الأَوَّلِينَ)، أي: من صدر هذه الأمة، (وَقَلِيلٌ مِنَ الآخِرِينَ)، أي: من هذه الأمة"[3].

وأبى الرازي القولَ الأول، وقال ـ بعد أن ذكر الرواية السابقة ـ : "وهذا في غاية الضعف، من وجوه"[4]، أذكرُ بعضها: أن هذا كالنسخ في الأخبار، وهو في غاية البعد، وأن قوله تعالى بعدُ: (ثلة من الآخرين) في أصحاب اليمين، وما ورد هنا في السابقين، كما أن ظاهر الخطاب في قوله: ﴿ وَكُنتُمْ أَزْوَٰجًا ثَلَٰثَةً ﴿٧﴾ ﴾ [الواقعة] خطاب مع الموجودين وقت التنزيل[5].

وأصرّ الألوسي على تصحيح الحديث، وقال بأن ورود الآية الأولى في السابقين والثانية في أصحاب اليمين، لا يردّ مقتضى الحديث، كما أنه لا يوجد نسخ في الخبر؛ لأن النسخ الوارد في الحديث يُتَأَوَّل بأن المقصود منه إزالة ما حسبه الصحابة من أن الأمر في هذه الأمة يذهب على هذا النهج، فيكون أصحاب اليمين ثلةً من الأولين وقليلاً منهم، فيَكْثُرُهم الفائزون بالجنة من الأمم السوالف،

---

[1] **مسند أحمد**، رقم الحديث: (٩٠٨٠)، ج١٥، ص٣٨. قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: "حسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف".

[2] ينظر: **تفسير الطبري**، (٢٠٠/٢٧)، **وتفسير البيضاوي**، (١٧٨/٥)، **وتفسير النسفي**، (٦٣٦/٢)، والنيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، (٢٣٩/٦)، والشوكاني، **فتح القدير**، (١٩٨/٥)، **وتفسير الألوسي**، (١٣٤/١٤).

[3] **تفسير ابن كثير**، (٢٧٧/٤).

[4] **تفسير الرازي**، (٣٩٢/١٠).

[5] ينظر: **المصدر السابق**، (٣٩٢/١٠).

فأخبرهم بما يزيل هذا الحسبان، بأن أصحاب اليمين ثلة من الأولين وثلة من الآخِرين[1]، بمعنى أنه يجتمع من قليل سابقي هذه الأمة، ومن ثلة أصحاب اليمين منها من يكون نصف أهل الجنة.

تبيّن من هذا المثال أن اختلاف المفسرين في صحة الحديث كان سبباً في اختلافهم في تفسير الآية الكريمة.

الجهة الثالثة: **التعارض بين حديثين**: في ظاهرهما مقبولين، وتختلف الأقوال التفسيرية تبعاً للحديث الذي قام عليه كلُّ قول.

ومثال هذا الاختلاف ما جاء من أقوال في تفسير قوله تعالى: ﴿ لَا تَقُمۡ فِيهِ أَبَدٗاۚ لَّمَسۡجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقۡوَىٰ مِنۡ أَوَّلِ يَوۡمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [التوبة].

ذهب جَمْعٌ من المفسرين إلى أن المسجد الذي أسّس على التقوى هو مسجد قُباء؛ مستندين إلى أحاديثَ مرفوعةٍ إلى النبي ﷺ، كانت محلَّ قبول لديهم، منها ما أخرجه الإمام أحمد عن عويم بن ساعدة الأنصاري[2]، أن النبي ﷺ أتاهم في مسجد قُباء، فقال: "إن الله قد أحسن عليكم الثناء في الطهور[3] في قصة مسجدكم، فما هذا الطهور الذي تتطهرون به؟" قالوا: "والله يا رسول الله، ما نعلم شيئاً إلا أنه كان لنا جيران من اليهود، فكانوا يغسلون أدبارهم من الغائط، فغسلنا كما غسلوا"[4].

قال الشيخ شعيب الأرناؤوط ـ محقق مسند أحمد ـ عن هذا الحديث: "حديث حسن لغيره، وهذا إسناد ضعيف"[5]، ومعلوم أن درجة الحسن لغيره، درجة من درجات الحديث المقبول.

---

[1] ينظر: **تفسير الألوسي**، (١٤/١٣٥).

[2] عويم بن ساعدة الأنصاري المدني، شهد العقبتين في قول الواقدي، وبدراً وأُحداً والخندق، ومات في حياة رسول الله ﷺ، وقيل: بل مات في خلافة عمر، وهو الصحيح. **تهذيب التهذيب**، (٨/١٥٥)، (مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٢٦هـ).

[3] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ فِيهِ رِجَالٞ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُطَّهِّرِينَ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [التوبة].

[4] **مسند أحمد**، رقم الحديث: (١٥٤٨٥)، ج٢٤، ص، ٢٣٥.

[5] **المصدر السابق**.

وقد فهم أصحاب هذا الرأي من قوله ﷺ: "في قصة مسجدكم"، أن المسجد الذي أسس على التقوى، هو مسجد قُباء؛ لأن النبي ﷺ جاءهم فيه، وأخبرهم بأن ثناء الله على طهورهم، كان في سياق قصة مسجدهم. وممن مال إلى هذا القول: الزمخشري، وابن كثير، والقرطبي، وأبو السعود، والشوكاني[1].

ويرى فريق آخر أن المقصود من (المسجد الذي أسس على التقوى) هو مسجد النبي ﷺ الذي فيه منبره وقبره اليوم؛ معتمدين على الحديث الصحيح الذي أخرجه مسلم مسنداً إلى أبي سَلَمة بنِ عبد الرحمن، قال: "مرَّ بي عبد الرحمن بن أبي سعيد الخدري، قال: قلتُ له: كيف سمعتَ أباك يذكر في المسجد الذي أُسِّس على التقوى؟ قال: قال أبي: دخلت على رسول الله ﷺ في بيت بعض نسائه، فقلتُ: يا رسول الله، أيُّ المسجدين الذي أُسِّس على التقوى؟ قال: فأخذ كفّاً من حصباء، فضرب به الأرض، ثم قال: (هو مسجدكم هذا) ـ لِمسجد المدينة ـ، قال: فقلتُ: أشهد أني سمعتُ أباك هكذا يذكره"[2]. وممن قال بهذا الرأي: الطبري، وابن عطية، والألوسي[3].

وقد ورد في كلام المؤيدين هذا القولَ أن معتمدهم فيما ذهبوا كان صحة الرواية، قال الطبري ـ رحمه الله ـ: "وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: هو مسجد الرسول ﷺ، لصحة الخبَر بذلك عن رسول الله"[4].

وقال الألوسي: "وأما الأخبار الدالة على كون المراد بالمسجد المذكور في الآية مسجد رسول الله ﷺ فكثيرة أيضاً، وكذا الذاهبون إلى ذلك كثيرون أيضاً، والجمع فيما أرى بين الأخبار والأقوال متعذر، وليس عندي أحسن من التنقير عن حال تلك الروايات صحة وضعفاً، فمتى ظهر قوةُ إحداهما على الأخرى عُوّل على الأقوى. وظاهر كلام البعض يُشعر بأن الأقوى رواية ما يدل على أن المراد من المسجد مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام"[5].

---

[1] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (٢/٢٩٨)، **وتفسير ابن كثير**، (٢/٣٨٧)، **وتفسير القرطبي**، (٤/٤٢٧)، **وتفسير أبي السعود**، (٤/١٠٢)، والشوكاني، **فتح القدير**، (٢/٥٧٠).

[2] **صحيح مسلم**، كتاب (الحج)، باب (بيان أن المسجد الذي أسس على التقوى هو مسجد النبي بالمدينة)، رقم الحديث: (١٣٩٨)، ج٣، ص٥١٨.

[3] ينظر: **تفسير الطبري**، (١١/٣٥)، **وتفسير ابن عطية**، (٤/٤٠٧)، **وتفسير الألوسي**، (٦/٢٠).

[4] **تفسير الطبري**، (١١/٣٥).

[5] **تفسير الألوسي**، (١١/٣٥).

وفي كلام الألوسي ـ رحمه الله ـ قاعدة مُهمّة للتعامل مع الروايات المتعارضة، فلا شكّ أن الرواية الأقوى هي التي يُعوَّل عليها في التفسير.

هذان حديثان مرفوعان إلى النبي ﷺ، مقبولان في ظاهر الأمر، لكنّ الجمعَ بينهما غيرُ ممكن؛ لتعارضهما، وقد نشأ عنهما خلافٌ بين المفسرين في تحديد المسجد الواردِ ذكرُه في الآية، غير أن أحدَهما أصحُّ من الآخر، فقد ورد الأول في صحيح مسلم، أما الثاني، فهو حسن لغيره، والحديث الحسن لغيره حديث ضعيف في أصله، جُبِرَ بطريق آخر. وباتّباع القاعدة التي ذكرها الألوسي يهون الأمر، ويسهل الترجيح.

الجهة الرابعة: **عدم بلوغ الحديث للمفسّر**: ورود الحديث الذي يكشف عن معنى آية ما، يُعدّ الفيصلَ في تفسيرها، لمن بلغه وصحّ عنده؛ إذ إنّ المفسر في هذه الحالة يفسّر الآية في ضوئه، أما من لم يبلغه ذلك الحديث، فسيُعمِل فِكره، وقد يصل إلى رأي مخالف لذلك الذي قام على الحديث.

وهذا ما كان من ابن عباس رضي الله عنهما، في تفسيره قولَه تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ﴿١١﴾﴾ [النساء]، فقد ذهب إلى أنّ نصيبَ الاثنتين النصفُ، كنصيب الواحدة؛ أخذاً بظاهر الآية، وجمهورُ الصحابة والأئمة والمفسرين على خلافه، حيث حكموا بأن للاثنتين وما فوقهما الثلثين، وأن النصف إنما هو للواحدة فقط[1]، واستندوا في هذا إلى أمور عدة، منها ما رواه أحمد، والترمذي، وأبو داود، والحاكم، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله ﷺ بابنتيها من سعد، فقالت: يا رسول الله، هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في أحد شهيداً، وإن عمهما أخذ مالهما، فلم يدع لهما مالاً، ولا ينكحان إلا ولهما مال، قال: فقال: يقضي الله في ذلك، قال: فنزلت آية الميراث، فأرسل رسول الله ﷺ إلى عمهما ـ، **فقال: أعطِ لابنتي سعد الثلثين، وأعط أمهما الثمن، وما بقي فهو لك**"[2].

[1] ينظر مثلاً: **تفسير ابن عطية**، (٢/٤٨٠، ٤٨١)، **وتفسير الألوسي**، (٢/٤٣١).

[2] **مسند أحمد**، رقم الحديث: (١٤٧٩٨)، ج٢٣، ص١٠٨، **وسنن الترمذي**، أبواب (الفرائض)، باب (ما جاء في ميراث البنات)، رقم الحديث: (٢٠٩٢)، ج٣، ص٥٩٨، (تح: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٦)، **وسنن أبي داود**، كتاب (الفرائض)، باب (ما جاء =

وبهذا نعلم أن حكمه ﷺ كان بعد نزول الآية الكريمة، وهو بمثابة التفسير لها، فلا يُعدل عنه، ولذلك، فلا يُتصور من ابـن عبّاس رضي الله عنهما أن يخالفه، ولا شكّ ـ إذن ـ أنه لم يكن قـد بلغه حديثُ النبي ﷺ حين قال ما قال.

قال الألوسي عن قول ابن عباس رضي الله عنهما: "ولا يخفى أن الحديث الصحيح الذي سلف يهدم أمر التمسك بمثل هذه العرى، ولعله لم يبلغه رضي الله عنه ذلك كما قيل، فقال ما قال"[1].

وقال الشهاب الخفاجي: "وأما ابن عباس رضي الله عنهما فنظر إلى ظاهر النظم، ولعله لم يبلغه الحديث"[2].

الجهة الخامسة: **الاختلاف في فهم الحديث**: من هـذا الباب اختلافهم في تفسير قولــه تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة].

وكان اختلافهم في حكم صيام المسافر والمريض، هل هو جائز أم محظور، ويجب عليه الإفطار إلى أن يقيم المسافر، ويبرأ المريض؟

= في ميراث الصلب)، رقم الحديث: (٢٨٩٣)، ج٣، ص٨٠، (دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ١٩٠٠)، و**مستدرك الحاكم**، كتاب (الفرائض)، رقم الحديث: (٨٠٣٥، ٨٠٧٦)، ج٤، ص٤٨٠، ٤٩١.

وقد اختلف أهل العلم في تصحيح هذا الحديث، صحّحه بعضهم، وضعّفه آخرون، فقد صحّح إسنادَه الحاكم، وتابعه الذهبي، ينظر: **المستدرك**، (٤٨١/٤، ٤٩١)، وقال الترمذي: "هذا حديث حسن صحيح"، **سنن الترمذي**، أبواب (الفرائض)، باب (ما جاء في ميراث البنات)، رقم الحديث: (٢٠٩٢)، ج٣، ص٥٩٩، كما حسّنه الألباني، ينظر: **صحيح سنن الترمذي**، (٤١٨/٢)، (مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ٢٠٠٠)، بينما ضعّفه الدكتور بشار معروف في تحقيقه سننَ الترمذي، وقال: "المعروف عن الترمذي أنه يحسّن أحاديث عبد الله بن محمد بن عقيل عند التفرّد، وهو عندنا ضعيف، فإسناد الحديث ضعيف"، ينظر: **سنن الترمذي**، أبواب (الفرائض)، باب (ما جاء في ميراث البنات)، رقم الحديث: (٢٠٩٢)، ج٣، ص٥٩٩، حاشية رقم (٢).

والسبب في اختلافهم هو تفرّد (عبد الله بن محمد بن عقيل) بهذا الحديث؛ فلم يعرف إلا من طريقه، وقد اختلفوا في تعديله، فمن العلماء من قَبِل حديثَه، وخالفهم في ذلك آخرون، ورجّح الألباني أنه حَسَنُ الحديث إذا لم يُخالَف، ولذلك حكم بأنه في درجة الحسن، ينظر: **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، كتاب (الفرائض)، رقم الحديث: (١٦٧٨)، ج٦، ص١٢٢، (إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٥)، وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تحقيقه على المسند: "إسناده محتَمِل للتحسين"، وقد تعجّب الشيخ أحمد شاكر من إغفال الشيخ الطبري هذا الحديث وغيرَه من آثار الباب، وكلامه يوحي بقبوله هذا الحديثَ، واحتجاجِه به، ينظر: تعليقه في حاشية رقم (١)، تفسير الطبري، (٣٦/٧)، (تح: الشيخ أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٠).

[1] **تفسير الألوسي**، (٤٣٢/٢)، ونقل الألوسي أن ابن عباس رضي الله عنهما قد تراجع، ووافق الإجماع، قال: "وفي (شرح الينبوع) نقلاً عن الشريف شمس الدين الأرموي، أنه قال في (شرح فرائض الوسيط): (صح رجوع ابن عباس عن ذلك فصار إجماعاً)؛ وعليه، فيحتمل أنه بلغه الحديث، أو أنه أمعن النظر في الآية، ففهم منها ما عليه الجمهور فرجع إلى وفاقهم".

[2] **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**، (١١٠/٣).

فمن قائل: الإفطار واجب في هاتين الحالتين، وإن صام المسافر أو المريض، فعليه القضاء، ومن قائل: الصيام جائز لهما إنْ رغبا فيه، والإفطار رخصة.

أما أصحاب القول الأول، فقد تمسّكوا بظاهر الآية، الذي يوجب على المسافر صيام عدة من أيام أخر، أي أن صيامه في رمضان لا يُعتدّ به، وبظاهر قول النبي ﷺ: "ليس من البر الصوم في السفر"[1]، وقولِه: "الصائم في السفر كالمفطر في الحضر"[2]. وممن ذهب إلى هذا القول مفسرو الشيعة[3]، وقد نُسب إلى ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم[4].

بينما نظر أصحاب القول الثاني ـ وهم جمهور المفسرين[5] ـ إلى القصة التي ورد فيها هذا الحديث، وهي ما رواه جابر بن عبد الله، أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يُظلل عليه، والزحام عليه، فقال: "ليس من البر الصوم في السفر"، وعلى هذا فقد خرج الحديث على حالة مخصوصة، فهو مقصور عليها[6]، ولذلك فقد قدّروا محذوفاً يقتضيه المعنى، وتقديره: (ومن كان مريضاً أو على سفر فأفطر).

وبهذا نجد أن الاختلاف في فهم الحديث الشريف كان مدعاةً لاختلاف المفسرين في فهم الآية، فمن فهم الحديث على ظاهره حرّم الصيام في حال السفر والمرض، ومن نظر إلى الظروف التي أحاطت به، فَهِم أنه رخصة إذا وُجدت المشقة.

---

[1] رواه الشيخان: **صحيح البخاري**، كتاب (الصوم)، باب (قول النبي ﷺ، لمن ظلل عليه واشتدّ الحر: ليس من البر الصوم في السفر)، رقم الحديث: (١٩٤٦)، ج٢، ص٤٤، **وصحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب (الصيام)، باب (جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر)، رقم الحديث: (١١١٥)، ج٣، ص١٨٩.

[2] رواه النسائي في **المجتبى**، كتاب (الصيام)، باب (ذكر قوله: الصائم في السفر، كالمفطر في الحضر)، رقم الحديث: (٢٢٨٤)، ج٤، ص١٨٣، (تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٩٨٦)، والحديث ضعيف موقوف، كما قال المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة.

[3] ينظر: الطوسي، **التبيان**، (١١٧/٢)، والطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، (٦/٢)، والطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، (١١/٢)، (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٩٧٣).

[4] تنظر الروايات في **تفسير الطبري**، (١٨١/٢)، ونسب ابن كثير ــ في **تفسيره** ــ هذا القول إلى بعض الصحابة والتابعين، ينظر: (٢٢٩/١)، وقال الإمام الفخر: "وهو قول ابن عباس وابن عمر". **تفسير الرازي**، (٢٤٥/٢).

[5] ينظر مثلاً: **تفسير الطبري**، (١٨٥/٢)، والجصاص، **أحكام القرآن**، (٢٧٠/١)، **وتفسير ابن عطية**، (٤٣٧/١)، **وتفسير الرازي**، (٢٤٥/٢، ٢٤٦)، **وتفسير القرطبي**، (٥٣٠/١)، **وتفسير ابن كثير**، (٢٢٩/١).

[6] حقّق هذه المسألة الحافظ ابن حجر، ينظر: **فتح الباري**، (١٨٤/٤).

الجهة السادسة: الربط بين الحديث والآية، بأن يُجعل تفسيراً لها، وهو ـ في الحقيقة ـ ليس كذلك: واختلاف المفسرين مشهور في معنى قوله تعالى: ﴿ وَلَيَالٍ عَشْرٍ ۝٢ ﴾ [الفجر]، ففيه ثلاثة أقوال: أن المقصود منها عشر ذي الحجة، أو العشر من المحرّم، أو العشر الأخيرة من رمضان[1]، وكلّهم اعتمد على أحاديث شريفة، بعضها يصحّ، وبعضها لا يصحّ، والذي يجمعها أنها كانت في بيان فضل هذه الليالي التي ذكروها، وليست تفسيراً للآية الكريمة، "إذ السورة مكية، وبيان فضيلة ما ذكروه لم يكن معروفاً عند نزول السورة الكريمة، فإن فضيلة العشر من ذي الحجة، أو أيام المحرم، أو ليالي رمضان عُلم ذلك كله في المدينة المنورة ـ على ساكنها أفضل الصلاة والسلام"[2].

فهذا الربط بين الآية الكريمة والأحاديث التي لم تكن بياناً لها، أدّى إلى أقوال مختلفة في تفسيرها، فكلّ مفسّر بحث عن حديث تضمّن فضيلة عشر ليال، وجعله تفسيراً لها، والنتيجة أن الأقوال تعدّدت بتعدد تلك الأحاديث.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن الأحاديث النبوية

- إذا كان الاختلاف بين المفسرين ناشئاً عن الاختلاف في تخصيص خبر الواحد للفظ العام من القرآن الكريم، فالراجح ـ على مذهب الجمهور ـ جوازُه، قال الألوسي: "إن تخصيص القرآن بخبر الآحاد جائز على الصحيح، وبجوازه قال الأئمة الأربعة، ويدل على جوازه أن الصحابة ﷺ خصَّصوا به من غير نكير، فكان إجماعاً"[3].

- وإذا كان الاختلاف ناشئاً عن الاختلاف في الحكم على الحديث، فالواجب هنا أن يدرس الباحث المقارِن الحديث سنداً ومتناً دراسة مستوفية، آخذاً بالاعتبار ما قاله علماء التخريج في الحكم على الحديث، وبحسب النتيجة التي يصل إليها يكون ترجيحه بين الأقوال.

---

[1] تنظر هذه الأقوال في: **تفسير الطبري**، (٢٠٥/٣٠، ٢٠٦)، **وتفسير الماوردي**، (٢٦٥/٦)، وابن الجوزي، **زاد المسير**، (١٠٣/٩، ١٠٤)، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٨٤).

[2] فضل عباس، **التفسير: أساسياته واتجاهاته**، ص٣٠٤.

[3] **تفسير الألوسي**، (٤٢٨/٢)، عند تفسيره قولَه تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ۝١١ ﴾ [النساء].

- أما إذا واجه اختلافاً ناشئاً عن تعارض حديثين، فالأمر سهل؛ ذلك أن الترجيح يدور مع الحديث الصحيح.

- ولا يُنظر في القول الذي خالف فيه صاحبُه الحديثَ النبوي؛ لعدم معرفته بالحديث، وتُرجَّحُ الأقوال التي وافقت الحديث، إنْ صحّ.

- وفي حال اختلاف المفسرين في فهم الحديث، فإن على الباحث أن ينظر في القرائن التي ترجّحُ لديه أحدَ الأفهام، وينطلق منه في تفسير الآية على الوجه الصحيح.

- وإنْ كانت الأقوال التفسيرية مبنيةً على ربطٍ بين حديث وآية، ولم يكن لذلك الحديث صلةٌ بتلك الآية، فلا يُعدّ هذا الحديث مقوياً للرأي الذي قام عليه؛ ويلتفت الباحث حينها إلى الأقوال التي لها وجه من النظر.

٢. أسباب النزول

أكثر آيات القرآن الكريم نزلت ابتداءً دون سبب، كتقرير مبادئ الإيمان، وتشريع بعض الأحكام، وتقعيد قواعد السلوك والأخلاق، وهناك آيات كان لنزولها أسباب استدعت البيان الإلهي.

ولعلي في هذا المقام أبيّن المقصود من أسباب النزول، وأهميتها، ثم أعرّج على أثرها في اختلاف المفسرين، وأختم بالموقف من هذا الاختلاف.

تعريف سبب النزول وأهميته

سبب النزول: ما نزلت الآية أو الآيات تتحدث عنه أيام وقوعه، كحادثة وقعت في زمن النبي ﷺ، أو سؤال وجّه إليه، فنزلت الآية أو الآيات ببيان ما يتصل بتلك الحادثة، أو بجواب عن ذلك السؤال[١].
السؤال[١].

ومن هنا يُعلم أنّ الأحداث التي وقعت في الأمم الماضية قبل عهد النبي ﷺ، وقصّها علينا القرآن، ليست من أسباب النزول، فلا يُقال عن الحادثة إنها سبب لنزول آية أو آيات إلا إذا كان وقوعها في عهد النبي ﷺ.

ولمعرفة أسباب نزول الآي أهميةٌ كبيرة، وفوائدُ جليلةٌ، من أبرزها أنها تعين على فهم الآية فهماً صحيحاً، وتزيل ما يبدو من إشكالات، وهناك من الآيات ما لا يمكن فهمه إلا إذا عُرف السبب الذي من أجله نزلت، ولذلك قال الواحدي ـ رحمه الله ـ عن أهمية أسباب النزول: "... إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تُصرف العناية إليها؛ لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها، دون الوقوف على قصّتها، وبيان نزولها"[٢]، والأمثلة التي تؤكد هذا الأثرَ لأسباب النزول في فهم الآيات كثيرةٌ مبثوثة في كتب علوم القرآن الكريم[٣].

---

[١] ينظر: السيوطي، **الإتقان**، (١٤١/١)، والزرقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (١٠٨/١)، وفضل عباس، **إتقان البرهان**، (٣١٠/١).

[٢] الواحدي، **أسباب النزول**، ص١٠، (تح: كمال زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٨).

[٣] ينظر: السيوطي، **الإتقان**، (١٢٩/١ - ١٣١)، والزرقاني، **مناهل العرفان**، (١١٠/١ - ١١٢)، وفضل عباس، **إتقان البرهان**، (٣١٥/١ - ٣١٨).

ولأهمية أسباب النزول في تفسير الآيات فإنّ المفسرين لم يجدوا بدّاً من الاستعانة بها، وقد كان أثرها واضحاً في توجيه أقوالهم، لكنّ هذا لم يمنع من تفاوتٍ بينهم في الأخذ بها، ومن هنا نشأ اختلافٌ بينهم في التفسير.

أسباب النزول واختلاف المفسرين

غنيٌّ عن القول أن السبيل إلى الوقوف على سبب النزول لا يكون إلا بطريق النقل عن الصحابة الذين عاصروا نزول القرآن، ووقفوا على أسبابه، وقد كانت هذه الروايات سبباً من أسباب اختلاف المفسرين من وجوه عدة:

الوجه الأول: تفاوت هذه الروايات المنقولة من حيث الصحة، فمنها الصحيح، ومنها دون ذلك، وما قَبِله بعضُ المفسرين ضعّفه غيرُهم، فاختلفت أقوالهم تبعاً لذلك.

مثاله: ما جاء في سبب نزول قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾ ﴾ [العنكبوت].

أخرج الدارمي عن يحيى بن جعدة، قال: أُتي النبي ﷺ بكتف[1] فيه كتاب، فقال: كفى بقوم ضلالاً أن يرغبوا عما جاء به نبيهم إلى ما جاء به نبيٌّ غيرُ نبيهم، أو كتاب غير كتابهم، فأنزل الله ﷻ ـ: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ [العنكبوت][2].

والمقصود بهذه الرواية قوم من أصحاب سيدنا محمد ﷺ انتسخوا شيئاً من بعض كتب أهل الكتاب، على ما أخرجه الطبري في تفسيره[3].

---

[1] الكتف: عظم عريض يكون في أصل كتف الحيوان من الناس والدواب كانوا يكتبون فيه لقلة القراطيس عندهم. ابن الأثير، **النهاية في غريب الأثر**، (١٥٠/٤)، (تح: محمود الطناجي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت).

[2] **سنن الدارمي**، المقدمة، باب (من لم يَرَ كتابة الحديث)، رقم الحديث: (٤٩٥)، ج١، ص٤٢٥، (تح: حسين الداراني، در المغني، الرياض، ط١، ٢٠٠٠)، وأخرجها أبو داود في **مراسيله**، كتاب (العلم)، رقم الحديث: (٤٤٨)، ص٤٨٧، وابن أبي حاتم في **تفسيره**، (٣٠٧٢/٩)، (تح: أسعد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، ط٢، ١٩٩٩)، وسيأتي الحديث عن درجة هذا الأثر بعد قليل.

[3] **تفسير الطبري**، (١١/٢١)، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشيخ الطبري ذكر هذه الرواية، غير أنّه لم يعوّل عليها في تفسير الآية.

وهذه الرواية ضعيفةٌ سنداً، ومتناً، أما السند، فهو ضعيف من أجل إرساله[1]، فقد جاءت الرواية من طريق يحي بن جعدة، وهو تابعي[2].

وأما ضعف المتن، فمن ناحيتين، الأولى: أن الآية الكريمة جاءت في سياق الحديث عن كفار مكة، فهي مكية، وأما الحادثة، فهي مدنية، الناحية الثانية: لا يُعقل صدور مثل هذا الفعل عن الصحابة الكرام ﷺ.

هذه رواية ضعيفة في سبب النزول نشأ عنها اختلاف في أقوال المفسرين، بسبب أن بعضهم أعرض عنها أو أنكرها، أو ذكرها بصيغة التضعيف، ورأوا أن المقصودَ كفارُ مكة.

وهذا ما ذهب إليه الطبري، والزمخشري، وابن عطية، والقرطبي، وابن كثير[3]، وتعقّب الألوسي الرواية بمخالفتها السياق[4].

بينما أخذ بها بعض المفسرين دون إنكار، وجعلوا حملها على أصحاب النبي ﷺ وجهاً محتَمَلاً في تفسير الآية مساوياً للوجه الآخر، وهذا ما فعله الماوردي في تفسيره، وابن عبد السلام[5]، وذكر السمرقندي روايةَ النزول هذه دون أن ينكرها، وكذلك ابن الجوزي، وابن عجيبة[6].

الوجه الثاني: ورود روايتين أو أكثر، بعضها فيه تصريح بذكر السبب، وبعضها يحتمل سبب النزول ويحتمل أمراً آخر، وهو بيان ما تضمّنته الآية من أحكام[7]، ويختلف تفسير الآية تبعاً للرواية التي يعتمدها المفسر.

---

[1] المرسل هو ما رفعه التابعي. ومذهب جمهور المحدثين وكثير من الفقهاء والأصوليين، هو أن المرسل ضعيف لا يحتجّ به. ينظر: نور الدين عتر، **منهج النقد في علوم الحديث**، ص٣٧١، (دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٩٢).

[2] جاء في **تقريب التهذيب:** "يحيى بن جعدة: ثقة، وقد أرسل عن ابن مسعود ونحوه، من الثالثة" (٥٨٨/٢)، (تح: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط١، ١٤٠٧هـ).

[3] ينظر: **تفسير الطبري**، (١١/٢١)، والزمخشري، **الكشاف**، (٤٤٤/٣)، **وتفسير ابن عطية**، (٦٥٤/٦)، **وتفسير القرطبي**، (٢٣٧/٧)، **وتفسير ابن كثير**، (٤٢٣/٣).

[4] ينظر: **تفسير الألوسي**، (٨/١١).

[5] ينظر: **تفسير الماوردي**، (٢٨٨/٤)، **وتفسير العز بن عبد السلام**، (٥١٥/٢)، (تح: عبد الله الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٩٩٦).

[6] السمرقندي، **تفسير القرآن**، (٦٣٧/٢)، (تح: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٧)، وابن الجوزي، **زاد المسير**، (٢٧٩/٦)، **وتفسير ابن عجيبة (البحر المديد)**، (٣١٣/٤)، (تح: أحمد رسلان، الناشر: حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ).

[7] إذا أتى الراوي بفاء تعقيبية داخلة على مادة نزول الآية بعد سرده حادثة ما، أو ذكره سؤالاً طُرح على رسول الله ﷺ، فقال: (حدث كذا، أو سئل ﷺ عن كذا، فنزلت آية كذا)، فذلك نصّ واضح في السببية، لا يحتمل غيرها، وأما إذا لم يصرّح بلفظ السبب، و لم يأت بتلك الفاء، بل =

مثاله: سببا النزول الواردان في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ فِى يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلْوِلْدَٰنِ وَأَن تَقُومُوا۟ لِلْيَتَٰمَىٰ بِٱلْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِهِۦ عَلِيمًا ﴿١٢٧﴾ ﴾ [النساء].

السبب الأول: أخرج البخاري ومسلم عن عروة بن الزبير أنه سأل عائشة رضي الله عنها: ﴿ **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ** ﴿٣﴾ ﴾ [النساء]، قالت: هي اليتيمة في حجر وليّها، فيرغب في جمالها ومالها ويريد أن يتزوجها بأدنى من سُنَّةِ نسائها[1]، فنُهوا عن نكاحهن، إلا أن يقسطوا لهن في إكمال الصداق، وأُمروا بنكاح من سواهنّ من النساء.

قالت عائشة: ثم استفتى الناسُ رسولَ الله ﷺ بعدُ، فأنزل الله ﷻ: ﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ﴿١٢٧﴾ ﴾ [النساء]، قالت: فبيّن الله في هذه أن اليتيمة إذا كانت ذاتَ جمالٍ ومالٍ رغبوا في نكاحها، ولم يُلحقوها بِسُنَّتِها بإكمال الصداق، فإذا كانت مرغوبةً عنها في قلة المال والجمال تركوها، والتمسوا غيرها من النساء، قال: فكما يتركونها حين يرغبون عنها، فليس لهم أن ينكحوها إذا رغبوا فيها، إلا أن يقسطوا لها الأوفى من الصداق ويعطوها حقّها[2].

السبب الثاني: أخرج مسلم عن عائشة رضي الله عنها في قوله: ﴿ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِى ٱلْكِتَٰبِ فِى يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِى لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ ﴿١٢٧﴾ ﴾ [النساء]، قالت: أُنزلت في اليتيمة

= اكتفى بقوله: (نزلت هذه الآية في كذا)، فإن العبارة تحتمل مع السببية شيئاً آخر، هو ما تضمّنته الآية من أحكام، والقرائن هي التي تعيّن أحد هذين الاحتمالين أو ترجّحه. ينظر: الزركشي، **البرهان**، (١/٣٩)، والسيوطي، **الإتقان**، (١/١٤٠-١٤٢)، والزرقاني، **مناهل العرفان**، (١/١١٦)، وصبحي الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، ص١٤٢، (دار العلم للملايين، بيروت، ط١٧، ١٩٩٠)، وفضل عباس، **إتقان البرهان**، (١/٣٣٣- ٣٣٦).

[1] قولها: (بأدنى من سنة نسائها)، أي: بأقل من مهر مثلها من قراباتها. العيني، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، (١٤/٨٠).

[2] رواه الشيخان: **صحيح البخاري**، كتاب (الوصايا)، باب قول الله تعالى: ﴿ وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ ﴿٢﴾ ﴾ [النساء] ، رقم الحديث: (٢٧٦٣)، ج٢، ص٢٩٤، **وصحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب (التفسير)، رقم الحديث: (٣٠١٨)، ج٦، ص٤٣٦.

تكون عند الرجل فَتَشْرَكُهُ في ماله، فيرغب عنها أن يتزوجها، ويكره أن يُزَوِّجَها غيرَه، فَيَشْرَكُهُ في ماله، فَيَعْضِلُها، فلا يَتَزَوَّجَها، ولا يُزَوِّجَها غيرَه[1].

هذان سببان صحيحان لنزول الآية الكريمة، الأول ورد بصيغة صريحة في النزول، بينما كان الثاني محتملاً للنزول، وقد نشأ عن هاتين الروايتين خلافٌ بين المفسرين، في قوله تعالى: (ما كتب لهن).

فعلى السبب الأول يكون معنى (ما كتب لهن) الصداق، والمقصود من الآية: أن الرجل إذا كان في حجره يتيمة، ورغب في أن يتزوجّها، فأمره الله أن يقسط في مهرها، ويعطيها مثل ما يُعطى أمثالها من النساء، فإن لم يفعل فليعدل إلى غيرها من النساء. وهذا ما ذهب إليه ابن عطية، وابن العربي، وابن جُزَيْ[2].

وعلى السبب الثاني يكون معنى (ما كتب لهن) الميراث، والآية على هذا جاءت تنهى عن ما كان يقع منهم في الجاهلية، من أن الرجل إذا كان في حجره يتيمة، لا يعطيها ميراثها، ويعضلها عن الأزواج؛ خشية أن ينتفعوا بمالها، حتى إذا ماتت ورثها. وهو ما رجّحه الطبري، وقاله الزمخشري، والبيضاوي، والنسفي[3].

وسبب الاختلاف بين الفريقين ـ كما تبيّن ـ أن بعض المفسرين أخذ برواية النزول الصريحة، واعتمد عليها في فهم الآية الكريمة، وبعضهم استند إلى الرواية غير الصريحة.

الوجه الثالث: ورود روايتين أو أكثر لسبب النزول، وتكون كلها صحيحة صريحة، وتختلف الأقوال التفسيرية تبعاً للرواية التي يختارها المفسر.

مثاله: ما ورد في قوله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١** ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿ **إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ ٤** ﴾ [التحريم].

---

[1] **صحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب (التفسير)، رقم الحديث: (٣٠١٨)، ج٦، ص٤٣٧.

[2] ينظر: **تفسير ابن عطية**، (٣٣/٣)، وابن العربي، **أحكام القرآن**، (٤٠٤/١) عند الآية (٤) من سورة النساء، وابن جُزَيْ، **التسهيل لعلوم التنزيل**، (١٥٩/١).

[3] ينظر: **تفسير الطبري**، (٣٥٠/٥)، الزمخشري، **الكشاف**، (٥٥٨/١)، **وتفسير البيضاوي**، (١٠٠/٢)، **وتفسير النسفي**، (٢٨٥/١).

فقد جاء في سبب نزول هذه الآية سببان صحيحان صريحان:

الأول ورد في الصحيحين: عن عائشة رضي الله عنها: أن النبي ﷺ كان يمكث عند زينب ابنةِ جحش، ويشرب عندها عسلاً، فتواصيتُ أنا وحفصة أنّ أيَّتنا دخل عليها النبي ﷺ، فلتقل: إني لأجد منك ريح مغافير[1]، أكلتَ مغافير؟ فدخل على إحداهما، فقالت له ذلك، فقال: لا بأس، بل شربتُ عسلاً عند زينب ابنة جحش، ولن أعود له، فنزلت: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَۖ تَبۡتَغِي مَرۡضَاتَ أَزۡوَٰجِكَۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ﴿١﴾ ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ ﴿٤﴾ ﴾ [التحريم][2].

والثاني: عن أنس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كانت له أمةٌ يطأها، فلم تزل به عائشة وحفصة حتى جعلها على نفسه حراماً، فأنزل الله هذه الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ﴾ [التحريم].

هذه الرواية أخرجها الحاكم في المستدرك، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرّجاه، وأقرّه الذهبي[3]، وصحّحه ابن حجر في الفتح[4]، وعزاه للنسائي[5].

هاتان روايتان صحيحتان صريحتان في سبب النزول، غير أن اختلافاً بين المفسرين نشأ في (الحلال الذي كان الله ﷻ قد أحلّه لنبيه، فحرّمه على نفسه ابتغاء مرضاة أزواجه)، بسبب الرواية التي يختارها كل مفسر، ويراها أنسب للمعنى.

فعلى الرواية الأولى يكون ما حرّمه النبي ﷺ على نفسه هو العسل، وهو ما صحّحه ابن العربي، والقرطبي، والألوسي، وابن عاشور[6].

---

[1] "المغافير: صمغ يسيل من شجر العرفط، غير أن رائحته ليست بطيبة". ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (غفر): باب (الراء)، فصل (الغين).

[2] رواه الشيخان، **صحيح البخاري**، كتاب (الطلاق)، باب ﴿ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ﴿١﴾ ﴾ [التحريم]، رقم الحديث: (٥٢٦٧)، ج٣، ص٤٠٤. **وصحيح مسلم بشرح النووي**، كتاب (الطلاق)، باب (وجوب الكفارة على من حرّم امرأته و لم ينو الطلاق)، رقم الحديث: (١٤٧٤)، ج٤، ص٥٩.

[3] **المستدرك**، كتاب (التفسير) ــ تفسير سورة التحريم، حديث رقم: (٣٨٨١)، ج٢، ص٥٨٠.

[4] **فتح الباري**، كتاب (الطلاق)، باب ﴿ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ﴿١﴾ ﴾ [التحريم]، عند شرحه حديث رقم (٥٢٦٨)، ج٩، ص٣٧٦، (تح: محب الدين الخطيب، وزميله، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، مصورة عن الطبعة السلفية، د.ط، د.ت).

[5] **المجتبى**، كتاب (عشرة النساء)، باب (الغيرة)، رقم الحديث: (٣٩٥٩)، ج٧، ص٧١.

[6] ينظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، (٢٩٤/٤)، **وتفسير القرطبي**، (٣١٢/٩)، **وتفسير الألوسي**، (٣٤٢/١٤)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٣٤٤/٢٨).

وعلى الرواية الثانية يكون ما حرّمه النبي ﷺ على نفسه هو الجارية، وهو اختيار ابن عطية، وأبي حيان[1].

وقد جمع بعض المفسرين بين الروايتين، فجوّزوا أن يكون ذلك الشيءُ العسلَ، وأن يكون الجارية، ومن هؤلاء الطبري، قال: "والصواب من القول في ذلك أن يقال: كان الذي حرّمه النبي ﷺ على نفسه شيئاً كان الله قد أحله له، وجائز أن يكون ذلك كان جاريته، وجائز أن يكون كان شراباً من الأشربة، وجائز أن يكون كان غير ذلك .."[2]، وعليه البغوي، والزمخشري، والرازي، وأبو السعود[3].

الوجه الرابع: تعارض رواية النزول مع السياق، ولا يمنع من هذا التعارض أن تكون الرواية صحيحة، أو صريحةً بذكر السبب، فهذا لم يكن كافياً لاتفاقهم على تفسير واحد للآية؛ ذلك أن منهم من قدّم السياق على الرواية الصحيحة الصريحة، في حال تعارضهما، فلم تكن الرواية عنده ذاتَ أثر في تفسير الآية، ومنهم من وقف عند حدود الرواية، غيرَ ملتفت إلى السياق، ومنهم من وفّق بين الرواية والسياق، وباختلاف مواقفهم ظهر اختلافهم في التفسير.

مثاله: ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْاْ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ ﴿٢٣٢﴾﴾ [البقرة].

أخرج البخاري عن معقل بن يسار رضي الله عنه أنها نزلت فيه، قال: زوّجتُ أختاً لي من رجل، فطلقها، حتى إذا انقضت عدّتُها جاء يخطبها، فقلت له: زوّجتك وأفرشتك، وأكرمتك، فطلقتَها، ثم جئتَ تخطبها، لا والله لا تعود إليك أبداً، وكان رجلاً لا بأس به، وكانت المرأة تريد أن ترجع إليه، فأنزل الله هذه الآية: (فلا تعضلوهن)، فقلت: الآن أفعل يا رسول الله، قال فزوّجها إياه[4].

هذه رواية صحيحة في سبب نزول الآية، وبها يُعلم أن النهي في قوله: (فلا تعضلوهن) متّجه إلى الأولياء، والمعنى: لا تضيّقوا عليهنّ بمنعكم إياهنّ ـ أيها الأولياء ـ من مراجعة أزواجهنّ بنكاح

[1] ينظر: **تفسير ابن عطية**، (٨/٣٤٠)، وأبو حيان، **البحر المحيط**، (٨/٢٨٤).

[2] **تفسير الطبري**، (٢٨/١٧٧).

[3] ينظر: **تفسير البغوي**، (٨/١٦٣)، والزمخشري، **الكشاف**، (٤/٥٥١)، **وتفسير الرازي**، (١٠/٥٦٨)، **وتفسير أبي السعود**، (٨/٢٦٦).

[4] **صحيح البخاري**، كتاب (النكاح)، باب (من قال لا نكاح إلا بولي)، رقم الحديث: (٥١٣٠)، ج٣، ص٣٧٠.

جديد، تبتغون بذلك مضارَّتهنّ، وعلى هذا، فالأزواج من قوله: (أن ينكحن أزواجهن)، هم الذين كنَّ في عصمتهم؛ سُمّوا أزواجاً باعتبار ما كانوا عليه، وإن لم يكونوا بعد انقضاء العدّة أزواجاً حقيقة.

ويلزم على هذا القولِ تشتتُ الضمائر، وتفكيك النظم؛ لأن التطليق في (طلقتم) لا يكون إلا من الأزواج، وهروباً من هذا قالوا بأن الضمير في (طلقتم) أيضاً يعود على الأولياء، وهو على المجاز، بأن يكون الأولياء قد تسببوا في الطلاق حتى وقع، فنُسب الطلاق إليهم بهذا الاعتبار، وينبئ عن هذا التسبب تصدّيهم للعضل.

وإما أن يبقى التطليق على ظاهره للأزواج المطلقين، ويُتحمل تشتّت الضمائر اتكالاً على ظهور المعنى.

أصحاب هذا القول استندوا على رواية سبب النزول الصحيحة، وقدّموها على ترابط الكلام ووحدة السياق، وممن ذهب إلى هذا الشيخ الطبري، والقرطبي، والبيضاوي، وابن كثير[1].

ولِما يترتب على هذا القول من مصادمةٍ مع السياق، وتشتيتٍ للضمائر، لم يعتمد بعضُ المفسرين هذه الرواية في تفسيرهم الآيةَ الكريمة، وقالوا: إن الخطاب للأزواج في (طلقتم)، وفي (فلا تعضلوهن). و(أزواجهن) على هذا يعني به الرجال بعامة، إذ منهم الأزواج، سموا أزواجاً لمآل أمرهم إلى ذلك.

وفسروا عضل الأزواج، بأنهم كانوا يعضلون نساءهم بعد انقضاء العدة ظلماً وقسراً، ولحمية الجاهلية، فلا يتركونهنّ يتزوّجن من شئن من الأزواج. والمعنى: أن ينكحن أزواجهن الذين يرغبن فيهم ويصلحون لهنّ.

وجِهاتُ العضل من الزوج متعددة: بأن يجحد الطلاق، أو يدعي رجعة في العدة، أو يتوعد من يتزوّجها، أو يسيء القول فيها لينفر الناس عنها، فنهوا عن العضل مطلقاً بأي سبب كان مما ذكر ومن غيره.

---

[1] ينظر: **تفسير الطبري**، (٥٨٣/٢)، و**تفسير القرطبي**، (١٠٤/٢)، و**تفسير البيضاوي**، (١٤٣/١)، و**تفسير ابن كثير**، (٢٩٣/١).

وحجتهم فيما ذهبوا إليه: الحِفاظُ على نسق الكلام، وانسجامِ الضمائر في (طَلَّقْتُم) و(فلا تعضلوهن)، فالخطاب منذ البداية للأزواج، ولم يجرِ ذكر للأولياء، فإن قيل بأن الخطاب في (فلا تعضلوهن) للأولياء يصبح هناك تنافر بين الشرط والجزاء، فالذي يُطلِّق هو الزوج، لا الولي، فلا بد من عود الضمير في (فلا تعضلوهن) على الزوجِ كذلك، وهذا ما دافع عنه الإمام الرازي[١]، واختاره أبو حيان[٢]، وقال الإمام الرازي معقِّباً على الرأي الأول: "وذلك يوجب تفكك نظم الكلام، وتنزيهُ كلامِ الله عن مثله واجب"[٣]، وقال مبيّناً سبب عدم أخذه برواية النزول: "المحافظة على نظم الكلام أولى من المحافظة على خبر الواحد[٤] "[٥].

ينسجم هذا القول مع السياق، ويتعارض مع رواية سبب النزول، ومع القول الذي بُني عليها.

ونجد فريقاً ثالثاً من المفسرين جمع بين القولين هروباً من تشتت السياق، ومراعاةً لسبب النزول، فقالوا: إن الخطاب في (طلقتم)، و(لا تعضلوهن) للناس كافة أزواجاً وأولياء، فإن إسناد ما فَعَلَه واحد منهم إلى الجميع شائعٌ مستفيضٌ، والمعنى: إذا وُجد فيكم طلاق فلا يقع فيما بينكم عضلٌ، سواء كان ذلك من قبل الأولياء أو من جهة الأزواج، أو من غيرهم، وهذا ما عليه الزمخشري، وابن عطية، وابن عاشور[٦].

قال ابن عاشور: "والخطاب الواقع في قوله: (طلقتم)، و(تعضلوهن) ينبغي أن يُحمل على أنه موجَّه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجُّه، فيكون موجَّهاً إلى جميع المسلمين، لأنّ كلَّ واحدٍ صالحٌ لأن يقع منه الطلاق إنْ كان زوجاً، ويقع منه العضل إنْ كان ولياً، والقرينةُ ظاهرة على مثله فلا يكاد يخفى في استعمالهم، ولما كان المسندُ إليه أحدُ الفعلين، غيرَ المسند إليه الفعلُ الآخر، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه العضل ولا العكس، كان كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير، فالمراد بقوله:

[١] ينظر: **تفسير الرازي**، (٢/٤٥٤).

[٢] ينظر: أبو حيان، **البحر المحيط**، (٢/٢١٧).

[٣] **تفسير الرازي**، (٢/٤٥٥).

[٤] الخلاف الذي قام بين العلماء في الاحتجاج بخبر الواحد أو عدم الاحتجاج به، إنما كان فيما يتعلق بالقضايا العقدية، أما في الأحكام والتفسير، فلم يرد عنهم خلاف في الأخذ بخبر الواحد إن صحّ، وعلى هذا، فلا يُسلّم هذا القول للإمام الرازي.

[٥] **تفسير الرازي**، (٢/٤٥٥).

[٦] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (١/٢٧٤)، **وتفسير ابن عطية**، (٢/٥٦٩)، ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٢/٤٢٦).

(طلقتم) أوقعتم الطلاق، فهم الأزواج، وبقوله: (فلا تعضلوهن) النهي عن صدور العضل، وهم أولياء النساء"[1].

وما يعنينا هنا على وجه الخصوص هو أن نلحظ أن الاختلاف بين القولين: الأول والثاني، كان بسبب الأخذِ برواية النزول وتقديمها على مراعاة السياق، أو عدمِ الأخذ بها، وتقديم السياق عليها.

هذه وجوه أربعة تكون فيها روايات النزول سبباً للاختلاف بين المفسرين.

الموقف من الاختلاف الناشئ عن أسباب النزول

لمّا كان لسبب النزول أثر واضح في تفسير الآيات وفهمها، فإنّ الترجيح بين الأقوال التفسيرية المعتمدة على أسباب النزول، يكون بمعرفة ضوابط الترجيح لروايات أسباب النزول، ومن أهمّ هذه الضوابط ما يلي:

أولاً: تُستبعد الروايات الضعيفة، سواء في ذلك أكان ضعفُها في سندها أم في متنها[2]، بأن تخالف النقل أو العقل، ويُستبعد معها القول التفسيري الذي يعتمد عليها، قال السيوطي: "وإنْ ذكر واحد سبباً، وآخر سبباً غيرَه، فإن كان إسناد أحدهما صحيحاً دون الآخر، فالصحيح المعتَمَد"[3].

ومن الأمور التي تطعن في متن الرواية أن يُذكر فيها ما لا يليق بمقام الصحابة[4] الذين ثبت فضلهم الكبير ومنزلتهم الرفيعة بالكتاب والسنة.

كما يطعن في متن الرواية عدم تناسب زمن الحادثة التي وردت في رواية النزول مع زمن نزول الآية الكريمة، كأن تكون الآية مكية مثلاً، ورواية النزول تروي قصة أو حدثاً وقع بعد الهجرة[5].

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٢/٤٢٦).

[2] تحدّث د. فضل عباس ــ حفظه الله ــ في كتابه (**إتقان البرهان**) عن دعائم قبول سبب النزول، وذكر ثلاث دعائم: سلامة الرواية، وسلامة الدراية، وموافقة السياق. ينظر: (١/٣٤٣ - ٣٥٤).

[3] السيوطي، **إتقان البرهان**، (١/١٤٣).

[4] وذلك كالسبب الذي يروى في نزول قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٨﴾﴾ [آل عمران]، فعن ابن عباس رضي الله عنهما: "نزلت في عبادة بن الصامت الأنصاري، وكان بدرياً نقيباً، وكان له حلفاء من اليهود، فلما خرج النبي ﷺ يـوم الأحزاب قال عبادة: يا نبي الله، إن معي خمسمائة رجل من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا معي، فأستظهر بهم على العدو، فأنزل الله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٨﴾﴾". الواحدي، **أسباب النزول**، ص١٠٥. قال المحقق كمال زغلول: "إسناده ضعيف جداً". فهذا الحديث باطل دراية ورواية.

[5] وذلك كالسبب الذي يروى في نزول قوله تعالى: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ ﴿١٦﴾﴾ [السجدة]، فقد ذكروا عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنها نزلت في الأنصار. الواحدي، **أسباب النزول**، ص٣٦١، ومعلوم أن الآية مكية، فكيف تكون هذه الرواية سبباً لنزول الآية؟

ثانياً: إنْ استويا في الصحّة، تُقدَّم الرواية الصريحة في السببية على تلك التي تحتمل مع السببية أمراً آخر، فيُستعان بالرواية الصريحة في فهم معنى الآية، والترجيح بين أقوال المفسرين، والسبب في هذا أن الرواية الصريحة هي من قبيل المرفوع إلى النبي ﷺ[1]، أما الرواية غير الصريحة، فلا يُقطع فيها بهذا، فقد تكون من قبيل الموقوف.

ثالثاً: في حال ورود روايتين صحيحتين صريحتين، فالأَوْلى أن يُجمع بينهما ما أمكن، بأن تُفسر الآيةُ في ضوئهما معاً، ويوفَّق ـ بناء عليه ـ بين أقوال المفسرين، حتى لا تُهمل رواية صحيحة صريحة دون مسوّغ، ويُحمل هذا على تعدد السبب لنازل واحد.

رابعاً: في حال تعارض سببِ نزولٍ صحيحٍ صريحٍ مع السياق، فعلى الباحث أن يحاول التوفيق بينهما، بأن يُعملهما معاً في فهم الآية، دون إهمالٍ لأحدهما؛ حتى لا يقع في المحذور، فيردّ حديثاً صحيحاً، أو يخلّ بترابط النظم القرآني، وتماسكِ السياق.

[1] وهو ما عليه جمهور العلماء، قال ابن صلاح في **المقدمة**: "ما قيل من أن تفسير الصحابي حديث مسند، فإنما ذلك في تفسير يتعلق بسبب نزول آية يخبر به الصحابي، أو نحو ذلك" ص٥٠، (تح: نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦).

السبب الثالث: الاختلاف الناشئ عن عصر المفسر

لا شكّ أن المفسّر ـ على مرّ الأزمان ـ لم يكن منعزلاً عن قضايا عصره، ومعطيات واقعه، وعلوم زمانه، ولا منفصلاً عن تاريخ الأمم وأحوال السابقين، وقد شكّل هذا بمجموعه جزءاً من ثقافته التي تلقي بظلالها على تفسيره، وكوّن مزيجاً من الأفكار التي تصوغ منهجَه وطريقةَ تحليله.

ومن هنا، كان لاختلاف العصور التي عاش فيها المفسرون أثرٌ في اختلاف أفهامهم وتفسيراتهم، ومما ساعد على هذه الأفهام المختلفة عدمُ القطع في دلالة كثير من الآيات الكريمة، فقد كان لهذا أثره في دفع المفسرين للاجتهاد في تفسيرها، كلٌّ بما يحمل من ثقافة وخلفية فكرية.

ولعلّ اختلاف المفسرين قديماً وحديثاً في تفسير مطلع سورة الإسراء مثال واضح على هذا، وذلك قوله تعالى: ﴿ وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ أُولَىٰهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَآ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا۟ خِلَٰلَ ٱلدِّيَارِ ۚ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴿٥﴾ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ ٱلْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَٰكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَٰكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴿٦﴾ ﴾ [الإسراء].

كثيرة هي الأقوال التي قيلت في هذه الآيات الكريمة، غير أن الخلاف بين المفسرين اتّسع في تعيين (المرتين) اللتين وقع فيهما الإفساد من بني إسرائيل، "فلقد اختلفوا أولاً في هاتين المرتين، من حيث زمانهما، أمَضَت هاتان المرتان كلتاهما أم لا؟ ثم اختلفوا ثانياً في تعيين هاتين المرتين على الفرضين: المضيّ أو عدمه"[١]، كما اختلفوا في تعيين العباد الذين سلّطهم الله على بني إسرائيل؟

ذهب جُلُّ المفسرين القدامى إلى أن الإفسادتين كانتا في تاريخ بني إسرائيل القديم[٢]، بينما سلك بعضُ المفسرين المحدثين كالشيخ سعيد حوّى ـ رحمه الله ـ مسلكاً آخر، فقد مال إلى أنّ الإفسادة الأولى حصلت في تاريخ بني إسرائيل، والثانية هي ما نراه الآن[٣].

---

[١] فضل عباس، **التفسير: أساسياته واتجاهاته**، ص٢٩٣.

[٢] ينظر: **تفسير الطبري**، (٣٣/١٥)، والزمخشري، **الكشاف**، (٦٢٤/٢)، **وتفسير القرطبي**، (٣٩٠/٥)، وابن جُزَيْ، **التسهيل**، (١٦٧/٢)، وغيرهم، ووافقهم بعض المفسرين المعاصرين، كالشيخ سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط**، (٢٩٧/٨- ٣٠١)، (دار نهضة مصر، ط١، ١٩٩٧، ١٩٩٨).

[٣] ينظر: سعيد حوّى، **الأساس في التفسير**، (٣٠٣٩/٦)، (دار السلام، القاهرة، ط١، ١٩٨٥).

وجعل الشيخ عبد المعز عبد الستار ـ رحمه الله ـ الإفسادين في الإسلام، فالإفساد الأول هو الذي حدث من اليهود على عهد رسول الله ﷺ، والعبادُ هم رسول الله والذين آمنوا معه عندما جَاسُوا خلال ديارهم، وأخرجوهم من جزيرة العرب.

أما الإفساد الثاني، فهو ما حصل في فلسطين من عام ١٩٤٨ إلى يومنا هذا، بعد أن ضعف المسلمون وتخلّوا عن منهج الله[١]. ولعل الشيخ عبد المعز أول من سبق إلى هذا القول.

وهو ما ذهب إليه الشيخ الشعراوي ـ رحمه الله ـ في تفسيره[٢]، ودافع عنه الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس ـ حفظه الله ـ في كتابه (الإسراء والمعراج – دروس ونفحات)، محتجّاً بالسياق؛ ذلك أن الحديث عن إفساد بني إسرائيل جاء في سياق الإسراء، أي في سياق الحديث عن هذه الأمة المسلمة، ونبيّها، وكتابها، ومساجدها، وما ذكره المفسرون من أن إفساد بني إسرائيل كان قبل الإسلام، أيّاً كان زمنه، لا ينسجم مع السياق[٣].

وهذا ما رجّحه كذلك الدكتور جمال أبو حسّان في بحثه (طلائع الإعجاز الغيبي في طوالع سورة الإسراء)[٤].

والذي يتأمّل في هذين المسلكين، آخذاً بعين الاعتبار العصورَ التي ينتمي إليها أصحابُ كلّ قول، يخلص إلى أن السبب الرئيس في هذا الاختلاف يعود إلى العصر الذي عاش فيه كلُّ مفسر، وقد أشار الدكتور جمال أبو حسّان إلى هذا، حين علّق على القول الأول الذي جعل الآيات حديثاً عن تاريخ ماضٍ لبني إسرائيل: "ولعلّ لهذا القول الذي ذكروه مستنداً حاصله عدم تخيّل أحد من هؤلاء الأعلام أن تصير الدنيا إلى بني إسرائيل كما هي اليوم، لا سيما وقد كانوا يتفيئون ظلال خلافة إسلامية راشدة عبر العصور قبل عصرنا الذي نعيش فيه"[٥].

---

[١] ينظر: عبد المعز عبد الستار، **مقالة بعنوان: (سورة الإسراء تقصّ نهاية بني إسرائيل)**، مجلد ٢٨، ج٧، ص٦٨٩، (مجلة الأزهر، ١٩٥٧).

[٢] ينظر: **تفسير الشعراوي**، (٨٣٤٨/١٣)، (مطابع أخبار اليوم، د.ط، د.ت).

[٣] ينظر: فضل عباس، **الإسراء والمعراج – دروس ونفحات**، ص (١١٣، ١١٤)، (دار الفرقان، عمان، ط١، ٢٠٠٠).

[٤] جمال أبو حسّان، **بحث (طلائع الإعجاز الغيبي في طوالع سورة الإسراء)**، المجلد (٥)، العدد (٢)، ص(٤٧- ٤٩)، (بحث محكّم في (المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية)، جامعة آل البيت، أيار، ٢٠٠٩).

[٥] جمال أبو حسّان، **بحث (طلائع الإعجاز الغيبي في طوالع سورة الإسراء)**، المجلد (٥)، العدد (٢)، ص ٤٦.

أمَا وقد عايش المفسرون اليوم علوَّ بني إسرائيل، وإفسادَهم في الأرض، فقد اختلف فهمهم للآيات الكريمة، وتغيّرت نظرتهم، ففسروها في ضوء واقعهم وعصرهم.

وفي هذا الباب يندرج التفسير العلمي، الذي ظهر في العصر الحديث، فبات المفسرون يفهمون الآيات الكريمة فهماً علمياً، في حين غاب هذا اللون من الفهم في عصور المفسرين الأولى.

والأمثلةُ على هذا كثيرة، من ذلك اختلافهم في قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ﴿٤١﴾ ﴾ [الرعد]، فقد اختلف المفسرون في المراد من قوله: (ننقصها من أطرافها)، فقال قوم: نقصان أرض المشركين، بانتقالها إلى أيدي المسلمين، أو (ننقصها من أطرافها): نهلك ساداتها ورجالاتها من ذوي الشأن[1].

لكنّ المفسرين في العصر الحديث ـ ممن يؤيدون التفسير العلمي ـ فسّروا الآية في ضوء ما وصل إليه العلم، فقد جعل طنطاوي جوهري ـ رحمه الله ـ انقلابَ البحر برّاً بتطاول السنين، وجهاً محتَمَلاً من الآية الكريمة[2].

وذكر الأستاذ رشيد العابري، أن المقصودَ تناقصُ الأرض من طرفيها في كرويّتها، فتنقص الأرض عن استدارتها، واستدلّ على هذا بأدلة علمية[3].

مثلُ هذه التفسيرات العلمية التي تقوم على اكتشافاتٍ حديثةٍ مفقودةٌ من تفاسير الأقدمين بلا أدنى شكّ؛ إذ لم تكن من علوم عصرهم، بخلاف هذا العصر الذي أصبحت فيه الاكتشافات العلمية توظّف في فهم بعض آيات القرآن الكريم.

وهكذا، يظهر أثر عصر المفسر في تفسيره، فهو ـ لا محالة ـ متأثر بالأحداث التي يشهدها، والواقع الذي يعيشه، والعلوم التي تظهر في زمنه.

---

[1] ينظر هذان القولان في: **تفسير الطبري**، (١٣/٢٠٥- ٢٠٧)، **تفسير الماوردي**، (٣/١١٩)، وابن الجوزي، **زاد المسير**، (٤/٣٤٠)، **وتفسير ابن كثير**، (٢/٥١٦)، وابن جُزَيْ، **التسهيل**، (٢/١٣٧).

[2] ينظر: طنطاوي جوهري، **الجواهر في تفسير القرآن الكريم**، (٧/١٥٤)، (مصطفى بابي الحلبي، مصر، ١٣٤٦هـ).

[3] ينظر: رشيد العابري، **بصائر جغرافية**، ص(١٥٥-١٦٥)، (مطبعة التفيض الأهلية، د.ط، ١٩٥١).

الموقف من الاختلاف الناشئ عن عصر المفسر

من المهم أن يوازن الباحثُ المقارِن بين الأقوال التي يعود سبب اختلافها إلى عصر المفسر، فليس كلُّ قول ينتمي إلى هذا العصر حريّاً بالقبول؛ فهناك الكثير من التفسيرات المتكلّفة التي تُنزِلُ الآيات على الواقع بشكل متعسّف، لا سيما في جانب التفسير العلمي.

ولذلك، فإنّ عرض الأقوال على أصول التفسير[1]، هو الطريق الأسلم في التعامل معها، مع الابتعاد عن تحميل الآيات الكريمة ما لا تحتمل.

وإذا كان القولُ ذا علاقة بالتفسير العلمي، فهناك ضوابطُ معروفةٌ لقبول التفسير العلمي، يُعرض القول عليها[2]، وضمن هذه المعايير والضوابط تُقبل الأقوال أو تردّ.

وبعد:

فهذه هي أبرز الأسباب التي أدّت إلى الاختلاف بين المفسرين، وكما رأينا، فإن كثيراً منها يعود إلى قابلية آيات القرآن الكريم أن تُحملَ على وجوه عدّة، وأن ترد عليها احتمالاتٌ مختلفة، وبعضها يرجع إلى أسباب خارجة عن ألفاظ الآيات الكريمة، وما كان من المفسرين إلا أن بذلوا وسعهم في تحديد مراد الله تعالى، وفقاً لما ظهر لكلٍّ منهم من القرائن والأدلة، فحصل الاختلاف بينهم.

وقد اجتهدت في ذكر أهم هذه الأسباب، وبيان الموقف منها، وكيف يتعامل الباحث المقارِن معها، بالاعتماد على قواعد أرساها أهل العلم، ومن الله وحده التوفيق والسداد.

---

[1] تُراجع دعائم التفسير بالرأي: فضل عباس، **التفسير — أساسياته واتجاهاته**، ص٢٠٧.

[2] ينظر: محمد إبراهيم شريف، **اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر**، ص (٦٧٦ – ٦٩١)، (دار التراث، مصر، د.ط، د.ت)، وفضل عباس، **إعجاز القرآن الكريم**، ص٢٦٨، (دار الفرقان، عمان، د.ط، ١٩٩١).

المطلب الرابع

بعض ما قيل إنه من أسباب الاختلاف: عرض ونقد

عرض بعض أهل العلم والفضل من الكاتبين في مجال أسباب اختلاف المفسرين مسائل عدّوها أسباباً لاختلاف المفسرين، لكنها لا تخلو من مناقشة، ولا تسلم من اعتراضات، وسأخصّص هذه الصفحات لعرض هذه الأسباب على ميزان البحث والدراسة، ولا أقصد هنا التوسّعَ بسوق الأمثلة وبسطَ القول فيها، إلا فيما تستدعيه الضرورة ، فإن الهدف من هذا المبحث هو التنبيه على بعض ما قيل إنه من أسباب اختلاف المفسرين، والحق أنه ليس كذلك، وقد نبّهت في المطلب السابق إلى أنّ مسألةً ما لا يمكن عدّها سبباً من أسباب اختلاف المفسرين ما لم يكن لتغيّرها أثر في تغيّر المعنى، وسنرى إن كانت المسائل التي سأذكرها في هذا المطلب يتحقق فيها هذا الشرط أم لا.

أولاً: اختلاف وجوه الإعراب

قالوا إن الاختلاف في وجوه الإعراب ينشأ عنه اختلاف في المعنى[1]، وهذا قول مُتداوَل بين بعض الباحثين.

ونجد ـ في المقابل ـ من يرفض هذا القول، ويراه بعيداً عن الصواب، حتى غدت العلاقة بين الإعراب والمعنى إشكاليةً يدور حولها الكثير من النقاش والجدل.

إنّ التفكّر في كيفية نظم الكلام، من شأنه أن يحلّ هذه الإشكالية، فلا إخالُ أحداً يجادل في أن ترتيب الألفاظ في النطق تابع لترتيب المعاني في النفس، فالكلمات المنطوقة بشكل منظوم هي حصيلةُ ما

---

[1] ممن جعل (الاختلاف في الوجوه الإعرابية) سبباً من أسباب اختلاف المفسرين: ابن جُزَيْ، **التسهيل**، (٩/١)، وقاسم القيسي، **تاريخ التفسير**، ص ٢٦، وعبد الرحمن العك، **أصول التفسير وقواعده**، ص٨٧، ومحمد الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص٧٠، وفهد الرومي، **بحوث في أصول التفسير**، ص٤٦، **ودراسات في علوم القرآن**، ص١٧٢، (مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ)، وصلاح الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، ص ٩٤، وإسماعيل الكسواني، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص ٨٩، وباسل المجايدة، **أثر اختلاف الإعراب في تفسير القرآن الكريم – رسالة ماجستير**، ص (٧٦ – ٨٠)، (إشراف: د. عبد السلام اللوح، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٩).

اعتمل في الفكر، ومتى اختلف ترتيبها، فبسبب اختلاف معناها، فالألفاظ أوعية للمعاني، وهذا أمر واقع في اللغة، وهو سبيل التفاهم بين الناس.

وبعد أن تستقر الكلمات في مواقعها بحسب ما اقتضاه المعنى المنبعثُ في النفس، فإنها بعد ذلك تأخذ وصفها الإعرابي، وما تستحقه من الحركات في أواخرها.

مثال ذلك: إذا دار حديث بين اثنين حول انطلاقٍ قد كان، لكنّ أحدهما لم يعلم ممن كان الانطلاق، أمن زيد أم من عمرو؟ فيقال له: (زيدٌ المنطلقُ)، فـ(زيد) مبتدأ، و(المنطلق) خبر، ولكن إذا رأى شخصاً منطلقاً، إلا أنه لم يعلم من هو؟ فحينها يقال له: (المنطلقُ زيدٌ)، فـ(المنطلق) مبتدأ، و(زيد) خبر[1].

واضح أن اختلاف المعنى بين الجملتين نشأ عنه اختلاف في مواقع الكلمات، ومن ثم اختلاف في إعرابها، ولا يُعقل أن يقال إن العكس هو الصحيح.

إنّ القول بأن (المعنى فرع الإعراب)، وبأن الاختلاف في وجوه الإعراب سبب في اختلاف المفسرين قول لا يقوى على الصمود أمام هذه الحقيقة التي كشفت عن سبق تشكّل المعاني في النفس.

كما أن الواقع يشهد بأن القارئ لنصٍّ ما إذا واجه جملةً غامضةَ المعنى، توقف عن قراءتها، ولم يستطع تحريك أواخر كلماتها، إلى أن يتضّح له معناها من السياق، ولذلك قال ابن هشام: "وأول واجب على المعرِب أن يفهم معنى ما يعربه، مفرداً أو مركباً، ولهذا لا يجوز إعراب فواتح السور على القول بأنها من المتشابه الذي استأثر الله تعالى بعلمه"[2].

وأورد الإمام الزركشي العبارة نفسَها في سياق حديثه عن واجب الناظر في كتاب الله الكاشفِ عن أسراره، وزاد على ما جاء في عبارة ابن هشام: "فإنه ـ أي الإعراب ـ فرع المعنى"[3].

---

[1] ينظر: الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص١٨٦، (تح: محمود شاكر، دار المدني، جدة، مكتبة الخانجي، ط٣، ١٩٩٢).

[2] ابن هشام، **مغني اللبيب**، (١٨٠/٢).

[3] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، (٢١٢/١).

ولنا أن نوجّه السؤال التالي للقائلين بأن (المعنى فرع الإعراب): ما هو المعنى المترتب على الجمل التي لا محلّ لها من الإعراب؟ هل نقول بأنه ليس لها معنى؟

إن القرآن الكريم اشتمل على جمل لا محل لها من الإعراب، كالجمل الابتدائية والاعتراضية، فلو قلنا إن المعنى فرع الإعراب، للزم على هذا أن تكون هذه الجمل لا معنى لها، وهذا مما ينبغي أن ننزّه القرآن الكريم عنه قولاً واحداً.

كما ينبغي أن ننزهه عن أن تكون معانيه تابعة لاختلافات المعرِبين، واضطراباتهم، وتعسّفاتهم أحياناً، فهذا القول يفضي إلى محذور؛ ذلك أنّا لو سلّمنا بأن (المعنى فرع الإعراب)، فسنكون مضطرّين لأن نقبل معنى فاسداً أو مرجوحاً، بسبب أنه مبنيٌ على وجهٍ إعرابيٍّ مقبولٍ من حيث الصناعةُ النحويَّةُ.

وأضرب مثلاً للتوضيح: قوله تعالى: ﴿ فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٞ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَأۡخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلۡأَدۡنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغۡفَرُ لَنَا وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ ١٦٩ ﴾ [الأعراف]، الواو في قوله: (وإنْ يأتهم) استئنافية، وهو الظاهر، كما قال السمين الحلبي[1]، لكنّ الزمخشري المعتزلي ـ رحمه الله ـ جعلها حالية، وقال: "الواو للحال، أي: يرجون المغفرة وهم مُصِرُّون عائدون إلى فعلهم غير تائبين، وغفرانُ الذنوبِ لا يَصِحُّ إلا بالتوبة، والمُصِرُّ لا غفران له"[2]، وتعقّبه السمين الحلبي، فقال: "وإنما جَعَل الواو للحال لهذا الغرض الذي ذكره من أن الغفران شرطُه التوبة، وهو رأي المعتزلة، وأمَّا أهل السنة، فيجوز مع عدم التوبة لأنَّ الفاعلَ مختار"[3].

فعلى القول بأن (المعنى فرع الإعراب) يجوز لنا أن نقبل المعنى الذي قاله الزمخشري، على الرغم من مخالفته لمذهب أهل السنة؛ إذ إن الإعراب الذي ذهب إليه جائز من حيث الصناعة النحوية، ولا شكّ أن هذا[4] أمر مرفوض.

---

[1] ينظر: السمين الحلبي، **الدر المصون**، (٥/٥٠٤).

[2] الزمخشري، **الكشاف**، (٢/١٦٧).

[3] السمين الحلبي، **الدر المصون**، (٥/٥٠٥).

[4] المقصود باسم الإشارة: قبول معنى مخالف لما عليه أهل السنة، بسبب صحته من حيث الصناعة النحوية.

وقد أفاض الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس ـ حفظه الله ـ في بيان فساد هذا القول، وإثبات أن (الإعراب فرع المعنى)، وذلك في كتابه (التفسير: أساسياته واتجاهاته)، ودلّل على ذلك بالأمثلة، ولا أطيل هنا بسردها، بل أكتفي بالإحالة عليها[1].

وإنْ تمسّك أصحابُ القول بأن (المعنى فرع الإعراب) بنصوص لبعض العلماء توهِم صواب قولهم، كقول الشيخ الطبري بعد أن بيّن وجوه الإعراب في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ۝٧﴾ [الفاتحة]: "وإنما اعترضْنا بما اعترضنا في ذلك من بَيان وُجوه إعرابه ـ وإن كان قصدُنا في هذا الكتاب الكشفَ عن تأويل آي القرآن ـ لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله. فاضطرّتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه، لتنكشف لطالب تأويله وُجوهُ تأويله، على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته"[2].

وكقول ابن جُزَيْ في مقدمة تفسيره: "وقد ذكرنا في هذا الكتاب من إعراب القرآن ما يُحتاج إليه من المشكل والمختلف، أو ما يفيد فهم المعنى، أو ما يختلف المعنى باختلافه"[3].

فإنّ أقوالهم هذه تُحمل على أن معرفة الوجه الإعرابي للكلمة يجلّي معناها في تركيبها، لا أنه ينشئ المعنى ويؤصِّلُه، واختلاف الوجوه الإعرابية يبرز المعاني المختلفة ويدلّ عليها؛ ذلك أن الإعراب ينطوي على وصف للكلمة، مثل (خبر)، (فاعل)، (مفعول)، (حال)، (تمييز).. إلخ، وهذا الوصف من شأنه أن يعمّق فهم المعنى الذي تأسس في الجملة ويزيدَه وضوحاً في الذهن.

وهو معنى قول ابن فارس: "فأما الإعراب، فبه تُمَيَّز المعاني، ويُوقف على أغراض المتكلّمين، وذلك أن قائلاً لو قال: (ما أحسنْ زيدْ) غيرَ مُعرَبٍ، أو (ضربَ عمرْ زيدْ) غيرَ مُعرَب، لم يوقَف على مراده.

---

[1] فضل عباس، **التفسير: أساسياته واتجاهاته**، ص٢٦٨، ٣٧١.

[2] **تفسير الطبري**، (٩١/١).

[3] ابن جُزَيْ، **التسهيل**، (٨/١).

فإذا قال: (ما أحسنَ زيداً) أو (ما أحسنُ زيدٍ) أو (ما أحسنَ زيدٌ)، أبان الإعراب عن المعنى الذي أراده، وللعُرْب في ذلك ما ليس لغيرها، فهم يَفْرُقون بالحركات وغيرها من المعاني"[1].

وعلى هذا تُفهم أقوال العلماء التي لا تتوافق في ظاهرها مع حقيقةِ ترتّب الإعراب على المعنى، وأن الاختلاف في المعنى هو الموجِّه الأساس للوجوه الإعرابية.

ولا يفوتني أن أشير إلى أنّ هناك أسباباً أخرى لاختلاف المفسرين، ذكرها بعض الباحثين، هي في الحقيقة صورة من صور الإعراب، مثل:

- **الاختلاف في مرجع الضمير**[2]: كالاختلاف في مرجع الهاء من (عليه) في قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ﴾ ـ إلى قوله ـ ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ ﴿٤٠﴾﴾ [التوبة]، فقيل يرجع إلى النبي ﷺ، وقيل: يرجع إلى أبي بكر ﷺ، وقد ذكر الدكتور محمد الشايع هذا المثال، في كتابه (أسباب اختلاف المفسرين)، وأورد كلاماً لابن العربي يؤيد القول الثاني، يقول فيه: "وهو الأقوى؛ **لأن** الصديق خاف على النبي ﷺ من القوم ... "[3]. وكلام ابن العربي واضح في أنّه جعل المعنى هو السبب في عود الضمير على الصدّيق، لا أن الاختلاف في عود الضمير نتج عنه اختلاف في المعنى.
- **الاختلاف في الاستثناء، في نوعه وعوده**[4]: ومثاله الاستثناء في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴿٣﴾﴾ [المائدة]، فقيل إنّ المفسرين اختلفوا في هذا الاستثناء، هل هو متصل أم منقطع، وإن كان متصلاً فهل يرجع إلى الجملة الأخيرة، أم إلى كل ما يمكن عوده إليه[5].

---

[1] ابن فارس، **الصاحبي**، ص١٤٣، (تح: أحمد بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧).

[2] ذُكر هذا في: مساعد الطيار، **فصول في أصول التفسير**، ص٦٥، ومحمد الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص٧٣، وعبد الإله الحوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، ص٢٣٧.

[3] ابن العربي، **أحكام القرآن**، (٥١٣/٢).

[4] الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص٩٢.

[5] يراجع ما قاله الدكتور الشايع في هذه الآية، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص٩٣.

والصحيح أن الاختلاف في المعنى هو السبب في اختلافهم في نوع الاستثناء وعوده، وسأنقل شيئاً من كلام إلكياالهراسي مما له علاقة مباشرة بموضوعنا، وفيه دليل على أن المفسرين حكّموا المعنى في الاستثناء، قال في قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ ﴿٣﴾ ﴾ [المائدة]: "قوله تعالى: (إلاَّ مَا ذَكّيْتُمْ): على صورة الاستثناء، ولا يجوز أن يرجع إلى جميع المذكور قبله؛ لأن الميتة لا يرجع إليها الاستثناء، وكذلك الدم ولحم الخنزير، وإن ذلك لا يجوز أن تلحقه الذكاة، وكذلك قوله: (ومَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بهِ)، فإنه محمول على المذبوح على أسماء الأصنام، فلا يقال في مثله: إلا ما ذكيتم، فلا رجوع إلى الاستثناء إلا[1] ما قبل المنخنقة، فبقي ما قبل المنخنقة على حكم العموم، ومن قوله المنخنقة إلى موضع الاستثناء، أمكن رد الاستثناء إليه"[2].

فلما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله لا يصحّ أن تتعلق بها الذكاة، حدّد مرجع الاستثناء إلى ما بعد المنخنقة، فكان هذا التحديد لعود الاستثناء ناتجاً عن المعنى.

- **الاختلاف في زيادة الكلمة**[3]: غني عن القول أنه لا زيادة في القرآن على الصحيح[4]، إلا أنّ واقع التفاسير يقفنا على مخالفة بعض المفسرين لهذا؛ إذ نسبوا الزيادة إلى بعض الكلمات والحروف، في حين رفض بعضهم القول بالزيادة وأثبت لكل حرف معنى، وهو الحق.

وما يعنينا هنا على وجه التحديد، هو هل كان اختلافهم في هذه المسألة سبباً في اختلافهم في التفسير، أم أن اختلافهم في التفسير هو ما نشأ عنه اختلافهم في القول بالزيادة وعدمها؟

أقول: إنّ سببَ القول بزيادة الحروف عند بعض المفسرين، هو تصوّر خاطئ لمعنى الآية استقرّ في ذهن المفسر، ولا يستقيم له هذا التصوّر الخاطئ إلا إذا قال بزيادة حرف من الآية، كما هو الحال في

[1] هكذا وردت، ولعل الصحيح: (إلى).

[2] إلكياالهراسي، **أحكام القرآن**، (١٩/٣).

[3] ذكر هذا: ابن جُزَيْ، **التسهيل**، (٩/١)، وقاسم القيسي، **تاريخ التفسير**، ص٤١، وعبد الرحمن العك، **أصول التفسير وقواعده**، ص٨٨، ومحمد الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص٩٠، وصلاح الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، ص١١٢.

[4] حقّق هذه المسألة الدكتور فضل عباس في كتابه النفيس (**لطائف المنان وروائع البيان في دعوى الزيادة في القرآن**)، وأقام الدليل بالأمثلة على ردّ هذه الدعوى، (دار النفائس، عمان، ط١، ٢٠١٠).

قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى]، حيث قالوا بزيادة الكاف[1]؛ لأنهم تصوّروا أن بقاءها يلزم منه محال عقلي، وهو نفي الشبيه عن مِثْلِ الله، وهذا تسليم بثبوت المِثْل له سبحانه، أو باحتمال ثبوته.

لكنّ الفهم الصحيح للآية، وهو أن نفي مِثْلِ المِثْل يتبعه نفي المِثْل، لا يلزم منه المحال العقلي الذي نشأ عن القول السابق، فلا يبقى داعٍ للقول بزيادة الكاف[2].

بات واضحاً أن الفهم هو أساس القول بزيادة الحروف أو أصالتها، ولا عكس.

- **الاختلاف في معاني الحروف**[3]: ذكرتُ فيما سبق أن المشترك اللفظي يُعدّ سبباً من أسباب اختلاف المفسرين، وأن الاشتراك في الحرف قسم من أقسامه، بالإضافة إلى الاشتراك في الاسم والفعل[4]، غير أني أجد الموضع مناسباً هنا لأبيّن أن الاختلاف في حروف المعاني ليس في الحقيقة سبباً من أسباب اختلاف المفسرين، بخلاف القسمين الآخَرَين؛ وليس ذلك إلا لأن الحرف كلمة تدلّ على معنى في غيرها، أما الاسم والفعل فيدلّان على المعنى في نفس الكلمة[5].

وهذا يعني أن تصوّر معنى الحرف متوقف على خارج عنه[6]، فالحرف لا يظهر معناه إلا من خلال متعلَّقه، فهو الذي يعيّن المعنى الذي يناسبه من بين معانيه المتعددة.

---

[1] ينظر: الأخفش، **معاني القرآن**، (١٩٧/١)، (تح: هدى قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٠)، والنحاس، **معاني القرآن**، (٧٤/٤)، (تح: محمد علي الصابوني، مكة، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٩هـ)، وابن جني، **سرّ صناعة الإعراب**، (٢٩١/١)، (تح: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٥)، والزمخشري، **الكشاف**، (٢٠٨/٤)، وقد ذكر أبو حيان أن الكاف حرف، فتصلح للزيادة، ينظر: **البحر المحيط**، (٤٨٩/٧)، وفسّر البيضاوي وأبو السعود الآية بتقدير زيادة الكاف، فقالوا: معناها: (ليس مثله شيء)، ينظر: **تفسير البيضاوي**، (٧٨/٥)، **وتفسير أبي السعود**، (٢٥/٨)، ونقل القرطبي القول بالزيادة و لم ينكره، ينظر: **تفسير القرطبي**، (٢٥٠/٨).

[2] وقد استوفى العلامة الدكتور محمد عبد الله دراز ــ رحمه الله ــ مناقشة القول بزيادة الكاف في هذه الآية، بذوق بياني رفيع، وبيّن بطلانه بأسلوب علمي ينبئ عن علم غزير. ينظر: **النبأ العظيم**، ص (١٣٢- ١٣٦)، (لا يوجد معلومات على الكتاب).

[3] ذكر هذا محمد الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص٩٤، عبد الإله الحوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، ص٣٠٧.

[4] ينظر: ص٨٩، من هذه الرسالة.

[5] ينظر: **شرح ابن عقيل**، (١٥/١)، (دار التراث، القاهرة، ط٢٠، ١٩٨٠).

[6] قال المرادي: "فإن قيل: ما معنى قولهم: (الحرف يدلّ على معنى في غيره)؟ فالجواب: معنى ذلك أن دلالة الحرف على معناه الإفرادي، متوقفة على ذكر متعلَّقه، بخلاف الاسم والفعل، فإن دلالة كلٍّ منهما على معناه الإفرادي غير متوقفة على ذكر متعلّق" **الجنى الداني في حروف المعاني**، ص٢٢، (تح: فخر الدين قباوة، وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢).

مثال ذلك، قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا مِنكُم مَّلَائِكَةً فِي الْأَرْضِ يَخْلُفُونَ ﴿٦٠﴾ ﴾ [الزخرف]، اختلف المفسرون في معنى (من) من قوله: (منكم)، لكنّ هذا الاختلاف نشأ عن اختلافهم في معنى (جعلنا)، فمن قال إنّ (جعلنا) بمعنى ولّدنا، صارت عنده (من) ابتدائية، أو تبعيضية[1]، ومن قال إن (جعلنا) بمعنى (حوّلنا)، صارت عنده (من) بدلية[2].

فمعنى الحرف ـ إذن ـ يتبع معنى متعلَّقه، والاختلاف الناشىء في معناه إنما هو نتيجة للاختلاف في معنى المتعلَّق.

أما إنْ كان هناك اتفاق على معنى المتعلَّق، فإنّ الاختلاف في معنى الآية ينشأ من سبب آخر، يتبعه اختلاف في معنى الحرف.

مثال ذلك اختلافُهم في ترتيب فرائض الوضوء، في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ﴿٦﴾ ﴾ [المائدة].

فقد اختلفوا في هذا الترتيب، أهو فرض أم سنة[3] ؟ وكان هذا الاختلاف نتيجةً لأمور، ليس منها الاختلاف في معنى حرف الواو، وقد أحسن الإمام القرطبي، حين نبّه على هذه القضية، أثناء حديثه عن مذاهب العلماء في مسألة الترتيب، قال: "قيل: إن الترتيب إنما جاء من قِبَل الواو، وليس كذلك؛ لأنك تقول: تَقَاتَلَ زيدٌ وعمرو، وتخاصَمَ بكرٌ وخالد، فدخولها في باب المفاعلة يخرجها عن الترتيب. والصحيح أن يقال: إن الترتيبَ متلقىً من وجوه أربعة: الأول: أن يبدأ بما بدأ الله به، كما قال

---

[1] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (٢٥٤/٤)، **وتفسير الرازي**، (٦٤٠/٩)، **وتفسير أبي السعود**، (٥٢/٨)، **وتفسير الألوسي**، (٩٢/١٣).

[2] ينظر: **تفسير الطبري**، (١٠٥/٢٥)، **وتفسير ابن عطية**، (٥٥٨/٧)، **وتفسير القرطبي**، (٣١٢/٨)، **وتفسير ابن كثير**، (١٢٨/٤)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٢٤١/٢٥، ٢٤٢).

[3] ذهب الحنفية إلى أن ترتيب أعضاء الوضوء ليس فرضاً كما ورد في الآية الكريمة، ينظر: الجصاص، **أحكام القرآن**، (٣٦٨/٣)، وذهب الشافعية إلى أن الترتيب فرض، وهو المشهور من مذهب الإمام أحمد، ينظر: الشافعي، **أحكام القرآن**، (٤٤/١)، وإلكياالهراسي، **أحكام القرآن**، (٤٤/٣)، وبعض المالكية على أن الترتيب واجب، وقد خالفوا بذلك الإمام مالك، ينظر: ابن العربي، **أحكام القرآن**، (٥٢/٢)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (١٣٠/٦)، وذهب الإمام القرطبي ـــ في **تفسيره** ـــ إلى أن الترتيب أولى، (٣٥٠/٣).

عليه الصلاة والسلام حين حجّ: "أبدأ بما بدأ الله به"[١]، الثاني: من إجماع السلف؛ فإنهم كانوا يرتبون، الثالث: من تشبيه الوضوء بالصلاة، الرابع: من مواظبة النبي ﷺ على ذلك.

ـ ثم قال ـ: احتجّ من أجاز ذلك (أي أجاز عدم الترتيب) بالإجماع على أن لا ترتيب في غسل أعضاء الجنابة، فكذلك غسل أعضاء الوضوء؛ لأن المعنى في ذلك الغسل لا التبدية، وروي عن علي أنه قال: "ما أبالي إذا أتممت وضوئي بأي أعضائي بدأت"[٢] ..."[٣].

يظهر من هذا أن اختلافهم في ترتيب أعضاء الوضوء لم يكن بسبب اختلافهم في معنى الواو، بل لأسباب أخرى، كما جاء في توضيح الإمام القرطبي، ثم كان اختلافهم في معنى الواو نتيجةً لما استقرّ عليه رأي كلٍّ منهم.

وعلى هذا، فلا يمكن عدّ الاختلاف في حروف المعاني سبباً من أسباب اختلاف المفسرين.

هذه المسائل، جعلها بعض الكاتبين أسباباً مستقلة لاختلاف المفسرين، وهي في الحقيقة مسائلُ نحويةٌ تندرج تحت (الاختلاف في وجوه الإعراب)، الذي ليس سبباً من أسباب اختلاف المفسرين كما تبيّن من المناقشة، بل هو نتيجة لاختلافات أفهامهم للآيات الكريمة.

---

[١] رواه الإمام أحمد بن حنبل، **في المسند** من طريق جابر بن عبد الله، رقم الحديث: (١٥٢٤٣)، ج٢٣، ص٣٩٩. وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط: صحيح على شرط مسلم.

[٢] **سنن البيهقي الكبرى**، كتاب (الطهارة)، باب (الرخصة في البداءة في اليسار)، رقم الحديث: (٤١٠)، ج١، ص٨٧.

[٣] **تفسير القرطبي**، (٣/٣٤٩ - ٣٥٠).

ثانياً: احتمال الإحكام والنسخ

قالوا إنّ الخلاف القائم بين مثبتي وقوع النسخ والمنكرين[1] ترتب عليه اختلاف في تفسير الآيات[2]، ولنعرض قولهم هذا على قاعدة مشهورة عند العلماء، وهي: (شرطُ النسخ التعارضُ)، قال الشيخ الطبري ـ رحمه الله ـ : "وقد دلَّلنا في غير موضع من كتابنا هذا وغيره على أن الناسخ لا يكون إلا ما نفى حكم المنسوخ من كل وجه، فأما ما كان بخلاف ذلك، فغير كائنٍ ناسخاً"[3].

وقد جعل الإمام الزركشي مسألة في كتابه (البحر المحيط)، بعنوان: (لا يتحقق النسخ إلا مع التعارض، فأما مع إمكان الجمع فلا)[4].

وقال الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس ـ حفظه الله ـ ، بعد أن عرّف النسخ: "ندرك أنه إذا أمكن الجمع بين نصّين ظاهرهما التعارض، فلا بد أن يُصار إليه، ولا يُعدّ ذلك من قبيل النسخ"[5].

و كثيراً ما وردت هذه القاعدة في ثنايا كتب العلماء، سواء في ذلك المنكرون النسخَ، أم المثبتون[6]، مما يدلّ على أنها محلّ اتفاق بينهم جميعاً.

وسبب اشتراطِ العلماء التعارضَ بين الآيتين للقول بالنسخ، هو ما بيّنه علماء الأصول من "أنه لا يُعدل إلى الترجيح إلا عند العجز عن الجمع؛ إذ العمل بالدليلين أولى من إهمال أحدهما؛ لأنه ـ أي الإهمال ـ خلاف الأصل.

---

[1] اختلف العلماء في وجود النسخ وعدمه في القرآن الكريم، للتوسع ينظر: فضل عباس، **إتقان البرهان**، (٢/١٨- ٢٤).

[2] ممن جعل (احتمال الإحكام والنسخ) سبباً من أسباب اختلاف المفسرين: ابن جُزَيْ، **التسهيل**، (١/٩)، وقاسم القيسي، **تاريخ التفسير**، ص٤٥، وعبد الرحمن العك، **أصول التفسير وقواعده**، ص٨٩، ومساعد الطيار، **فصول في أصول التفسير**، ص٦٨، ومحمد الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص٤٧، وفهد الرومي، **بحوث في أصول التفسير**، ص٥٢، وصلاح الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، ص١١٧، وإسماعيل الكسواني، **أسباب اختلاف المفسرين في تفسير القرآن الكريم**، ص٩٩.

[3] **تفسير الطبري**، (١٠/٤٢)، عند قوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ ۝٦١﴾ [الأنفال].

[4] الزركشي، **البحر المحيط**، (٤/٧٤).

[5] فضل عباس، **إتقان البرهان**، (٢/١٢).

[6] قال النحاس في (**الناسخ والمنسوخ**): " فإذا أمكن العمل بالآيتين فلا معنى للقول بالنسخ"، ص ٢٢١، وذلك عند قوله تعالى: ﴿**فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً** ۝٤﴾ [محمد]، (المكتبة العلامية، مصر، ١٩٣٨)، وقال الشيخ محمد أبو زهرة، في (**زهرة التفاسير**)، عند قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا ۝٢٤٠﴾ [البقرة] بعد أن وفّق بينها وبين آية (٢٣٤) من السورة نفسها: "وبهذا التخريج وذلك السند الصحيح، يثبت أن لا تعارض قط بين الآيتين، وشرط النسخ التعارض، و لم يوجد فلا نسخ"، (٢/٨٥٠)، (دار الفكر العربي، د.ط، د.ت)، وقال الشيخ سيد طنطاوي، في **التفسير الوسيط**، عند قوله تعالى: (لا إكراه في الدين): "..، ولأن النسخ لا يصار إليه إلا إذا لم يمكن التوفيق بين الآيتين"، (١/٥٩٠).

ومعلوم أن النسخ ترجيحٌ بين نصّين أحدِهما يَدّعي المرجِّحُ رجحانَه، فيسمّيه ناسخاً، والآخر يدّعي مرجوحيَّته، فيسمّيه منسوخاً، فمبنى النسخِ التعارضُ، ولا يكفي تقدّمُ زمان أحدهما ليُحكم بالنسخ، وهذا العمل من المفسّر ظنّي، لا قطع فيه غالباً[1]، وهذا يعني أن مفسراً آخر قد يستطيع الجمع بين ما عجز عنه الأول فيوفق بين الدليلين دون الحاجة إلى ترجيح أحدهما على الآخر بدعوى النسخ، وهذا أولى لما ذكرناه، ولأن الأصل عدم النسخ"[2].

إنّ الحكم بوجود تعارض بين آيتين أو عدم وجوده، لا يكون إلا بعد النظر في معنى الآيتين، فالقول بالإحكام أو بالنسخ هو نتيجةٌ لفهم الآيتين على وجه معيّن، ولذلك فإن المفسر الذي يظهر له تعارض بين آيتين بعد فهمهما على وجه خاص، نجده مضطراً للقول بالنسخ؛ حلاً لهذا التعارض، ولكن المفسر الذي يفهم الآيتين على وجه آخر، ولا يظهر له تعارض على حسب فهمه، فسيقول بالإحكام.

وقد عرض الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس ـ حفظه الله ـ في كتابه (إتقان البرهان) الآيات التي يقول المثبتون إن فيها نسخاً، ثم عرض رأي المنكرين في هذه الآيات، وكيف وجّهوها ووفقوا بينها برفع التعارض الذي أفضى بهم إلى نفي النسخ عنها[3].

يتبيّن من هذا أن التعارض هو سبب القول بالنسخ، وأن هذا التعارض يُثبت أو يُنفى بعد تفسير كل آية وفهم معناها.

إذن الإحكام والنسخ مسبَّب عن اختلاف المفسرين واختلاف أفهامهم، لا سبب.

[1] الصحيح أن هذا العمل ظني قولاً واحداً.

[2] عبد القادر الحسين، **معايير القبول والردّ لتفسير النصّ القرآني**، ص٦٤٤، وينظر من كتب الأصول: الآمدي، **الإحكام**، (٣/٢٢٥).

[3] ينظر: فضل عباس، **إتقان البرهان**، (٢/٢٤– ٣٤).

ثالثاً: احتمال التقديم والتأخير، وتقدير إعادة الترتيب

قالوا: إن احتمالَ الكلامِ التقديمَ والتأخيرَ سببٌ من أسباب اختلاف المفسرين[1]، وهو قول لا يسلم من مناقشة.

تَقَدَّمَ قبل قليل أن ترتيب الكلمات في النطق ناشئ عن ترتيب المعاني في النفس، فالمعنى هو الأساس، وتأتي الكلمات مرتبةً وفق ذلك المعنى.

قال الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس ـ حفظه الله ـ : "... إنه ـ أي النظم ـ ترتيب الألفاظ في النطق تبعاً لترتيب المعاني في النفس، ومن هنا فقد يكون الكلام واحداً في مادته وحروفه، ولكن قد تختلف صيغته وترتيب كلماته من متكلم لآخر، بل عند المتكلم الواحد، إذا اختلف المعنى في نفسه"[2].

وقد جاءت الآيات القرآنية الكريمة بديعةَ الترتيب، وفقاً لمعانٍ أرادها الله ﷻ، والأصل هو المحافظة على ظاهر الآيات، ومن خرج ـ من المفسرين ـ عن ظاهر النظم، وخالف هذا الأصل، فلإشكال بدا له من المعنى الظاهر، أو لمعنى أبلغ حمله على إعادة ترتيب الكلمات.

وبالمثال يتّضح المقال:

اختلف المفسرون في ترتيب الأفعال (متوفيك) و(رافعك) من قوله تعالى: ﴿ **إِذۡ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ** ﴿٥٥﴾ ﴾ [آل عمران]، فقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الآية على ظاهر ترتيبها، بينما قال آخرون: بل فيها تقديم وتأخير، والتقدير: إني رافعك إليّ ومتوفيك[3].

فما الذي حمل أصحاب القول الثاني على مخالفة الترتيب الوارد في الآية؟

---

[1] ذكر هذا: ابن جُزَيْ، **التسهيل**، (٩/١)، وقاسم القيسي، **تاريخ التفسير**، ص٤٣، وعبد الرحمن العك، **أصول التفسير وقواعده**، ص٨٩، ومحمد الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص٨٣، وصلاح الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، ص١١٤.

[2] فضل عباس، **البلاغة فنونها وأفنانها ــ علم المعاني ــ** ، ص ٢٠٧، (دار الفرقان، عمان، ط٤، ١٩٩٧).

[3] ينظر تفصيل الخلاف في **تفسير الرازي**، (٢٣٧/٣ - ٢٣٨).

قال الدكتور صلاح الخالدي: "ظاهر الآية فيه إشكال، حيث عطفتْ رفع عيسى عليه السلام على توفّيه، وهذا معناه أن الله توفّى عيسى أولاً، ثم رفعه ثانياً، وإذا كان التوفّي هنا بمعنى الموت، فإنه يتناقض مع إيمان المسلمين، بأن عيسى عليه السلام لم يمت، وأن الله رفعه إليه في السماء، وأنه سينزل قبيل قيام الساعة، فكيف أماته الله ورفعه إليه؟"[1].

إذن، ما حمل بعضَ المفسرين على إعادة ترتيب الآية، هو أنهم فهموا التوفّي بمعنى الموت، فترتّب على هذا إشكال، وللخروج من هذا الإشكال، قالوا إن الآية فيها تقديم وتأخير. ونلحظ من هذا، أن القول بالتقديم والتأخير كان نتيجة لمعنى تبادر إلى أذهانهم.

لكنّ الفريق الذي أبقى الآية على ظاهر ترتيبها، لم يفهم الوفاة بمعنى الموت، وإنما بمعنى القبض، ولذلك لم يواجهوا إشكالاً يلجئهم إلى القول بالتقديم والتأخير[2].

يتّضح من هذا أن اختلاف تفسيرهم لكلمة (متوفيك) هو السبب في اختلاف موقفهم من ترتيب كلمات الآية الكريمة، لا العكس.

وأضرب مثالاً آخر، وهو اختلاف المفسرين في ترتيب المفعولين (إلهه، هواه) في قوله تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴿٤٣﴾ ﴾ [الفرقان]، فمنهم من أجرى الآية على ظاهر ترتيبها، فجعل (إلهه) المفعولَ الأول، و(هواه) المفعولَ الثاني، بناء على أن المعنى: "جعل إلهه الشيء الذي يهوى عبادته، أي ما يُحب أن يكون إلهاً له"[3]، وهو اختيار الطبري، والرازي، والقرطبي، وابن كثير[4].

ومنهم من جعل (هواه) المفعول الأول، و(إلهه) المفعول الثاني، على المعنى: أطاع هواه، واتّبعه، حتى أصبح معبوده، وهو قول الزمخشري، وابن عطية، والبيضاوي، وأبي السعود، والألوسي[5].

---

[1] صلاح الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، ص١١٥.

[2] وقد نشأ اختلافهم في تفسير كلمة (متوفيك) نتيجة التطور الدلالي للكلمة، الذي سبق الحديث عنه، في ص١٠٠، من هذه الرسالة.

[3] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (٣٥/٩).

[4] ينظر: **تفسير الطبري**، (٢٣/١٩)، **وتفسير الرازي**، (٤٦٢/٨)، **وتفسير القرطبي**، (٢٧/٧)، **وتفسير ابن كثير**، (٣٢٤/٣).

[5] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (٢٧٤/٣)، **وتفسير ابن عطية**، (٤٤١/٦)، **وتفسير البيضاوي**، (١٢٥/٤)، **وتفسير أبي السعود**، (٢٢١/٦)، **وتفسير الألوسي**، (٢٤/١٠).

ولكن، هل كان هذا الاختلاف في التقديم والتأخير سبباً للاختلاف في المعنى أم العكس؟

إنّ الذي حمل الفريق الثاني على مخالفة الأصل، هو أنهم رأوا أن الآية جاءت تعجيباً للرسول ﷺ من شناعة حال الكافرين، كما يستفاد من قوله: (أرأيت)[1]، وهذا التعجيب يقتضي أن يكون (إلهه) هو المفعول الثاني؛ لتوجيه العناية إليه، قال أبو السعود: "(وإلهَهَ): مفعولٌ ثانٍ لـ(اتَّخذ)، قُدِّم على الأوَّلِ؛ للاعتناء به؛ لأنَّه الذي يدورُ عليه أمرُ التَّعجيبِ"[2].

وقال ابن عاشور ـ في معرض بيانه حجةَ من قال بالتقديم والتأخير ـ[3]: "وهذا المعنى أشمل في الذم؛ لأنه يشمل عبادتهم الأصنام، ويشمل غير ذلك من المنكرات والفواحش من أفعالهم"[4].

فهؤلاء المفسرون التفتوا إلى معنى التعجيب، وفهموا الآية في ضوئه، وألزمهم هذا الفهم أن يقولوا بالتقديم والتأخير.

من هذين المثالين يتّضح أن المعنى هو الموجِّه، وهو الأساس الذي يُبنى عليه القول بالتقديم والتأخير في الآية، أو إبقائها على ظاهرها، وليس العكس.

---

[1] قال الرازي: "(أرأيت): "تعجيبٌ مِن جَهْلِ مَن هذا وصفُه ونعتُه". **تفسير الرازي**، (٤٦٢/٨).

[2] **تفسير أبي السعود**، (٢٢١/٦).

[3] ذهب ابن عاشور إلى أن كلا المعنيين ينبغي أن يكون محملاً للآية. **التحرير والتنوير**، (٣٥/١٩).

[4] **المصدر السابق**، (٣٥/١٩).

رابعاً: احتمال وجود حذف

ومما قالوه أنّ احتمالَ وجود حذف، سبب من أسباب اختلاف المفسرين[1]، وكذلك الاختلاف في تقدير المحذوف.

وهذا القول لا ينهض أمام الأساس الذي يقوم عليه نظم الكلام؛ إذ إن المعنى يتأسس أولاً، ثم يأتي الكلام موافقاً له تقديماً وتأخيراً، وذكراً وحذفاً، ووصلاً وفصلاً .. إلخ.

ويقال هنا ما قيل في المسألة السابقة (احتمال التقديم والتأخير)، فاللجوء إلى تقدير محذوف هو خلاف الظاهر، لا يلجأ إليه المفسرون إلا بسبب إشكال على المعنى الظاهر.

ومن الأمثلة التي توضّح هذا، اختلافُهم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴿١٨٥﴾﴾ [البقرة]، فقد لجأ بعض المفسرين إلى تقدير مضمر: (فأفطر)؛ خروجاً من الإشكال الذي يترتب على ظاهر الآية دون تقدير، وهو أن المسافر والمريض يجب عليهما الإفطار في رمضان، وإنْ صاما فلا يُعتدّ بصيامهما وعليهما القضاء، وفي المقابل هناك من أخذ بظاهر الآية، دون تقدير مضمر[2].

فكان تقدير محذوف عند الفريق الأول حلاً لإشكال في المعنى على ظاهر الآية، فهو ـ إذن ـ نتيجة لفهمٍ معيّن، ولمّا فهم الفريق الثاني الآية على وجه مختلف، لم يحتاجوا إلى تقدير محذوف.

وعلى هذا، فإنّ احتمال وجود الحذف، أو الاختلاف في تقدير المحذوف، بلا شكّ ليس سبباً من أسباب اختلاف المفسرين.

---

[1] ذكر هذا: ابن جُزَيْ، **التسهيل**، (٩/١)، وقاسم القيسي، **تاريخ التفسير**، ص٣٩، وعبد الرحمن العك، **أصول التفسير وقواعده**، ص٨٨، ومساعد الطيار، **فصول في أصول التفسير**، ص٦٦، ومحمد الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص٨٩، وصلاح الخالدي، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، ص١٠٩.

[2] سبق الحديث عن هذا المثال في ص١٤٣.

خامساً: السياق

ذكر الباحث عبد الإله الحوري السياقَ سبباً من أسباب اختلاف المفسرين في رسالته القيّمة (أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام)، وبيّن أن المفسرين كانوا يستعينون بقرينة السياق لترجيح أقوالهم، وقد ينشأ عن استعانة بعضهم بهذه القرينة وإغفالها من آخرين اختلافٌ في التفسير، بل قد ينشأ الاختلاف وإنْ أخذوا جميعاً بالسياق لاختلافهم في كيفية الاستدلال به[1].

وما يبدو لي أن هذا ليس سبباً يُعتدّ به في اختلاف المفسرين؛ ذلك أن السياق قرينةُ ترجيحٍ، كما قال العز بن عبد السلام ـ رحمه الله ـ: "السياق مرشد إلى تبيّن المجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات ... "[2]، بمعنى أن هناك سبباً آخر أدى إلى اختلاف المفسرين، وبعد أن بدا لكلِّ مفسر رأيٌ في تفسير الآية، قوّى كلٌّ منهم رأيه بقرينة السياق كما فهمها.

والأمثلة التي ذكرها الباحث الحوري في رسالته[3] وردَّ فيها سببَ الاختلاف إلى السياق، هي في الحقيقة أمثلة لأسباب اختلاف أخرى غير السياق، كالاشتراك اللفظي، وغيره من الأسباب، وكان السياق قرينة من ضمن القرائن والأدلة التي يحشدها كلُّ مفسر لتأييد قوله.

فالسياق يعدّ دليلاً ترجيحياً مقويّاً لا سبباً من أسباب الاختلاف.

وذهب الدكتور محمد الشايع في كتابه (أسباب اختلاف المفسرين) إلى أن (إغفال قرينة السياق) سبب من أسباب اختلاف المفسرين، وقال: "قد يكون اللفظ موضوعاً ـ لغةً ـ لمعنى بعينه، أو يدلّ عليه لغة وإنْ لم يوضع له، لكنه غير مراد في الآية.

وإنما المراد معنى آخر غير ما وضع له اللفظ، يدل على ذلك سياق الآية وسباقها[4]، فالاكتفاء بظاهر اللغة وشرحُ اللفظ على معناه الوضعي يوقع المفسر في خطأ تعيين المعنى المراد في الآية الكريمة، فليس كل ما صحّ لغةً صحّ تفسيراً، ...."[5].

---

[1] ينظر: عبد الإله الحوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، ص ١٥٩.

[2] العز بن عبد السلام، **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، ١٥٩، (تح: رضوان غربية، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٨٧).

[3] ينظر: عبد الإله الحوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، ص (١٦٠-١٧٦).

[4] تعبير غير موفق؛ لأن السياق هو السباق واللحاق، فلا يصحّ عطف السباق على السياق وكأنه أمر مغاير له.

[5] محمد الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص٩٨.

وذكر أمثلة، منها تفسير لفظ (مبصرة) في قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً ۝٥٩﴾ [الإسراء]، بأنها ذات إبصار.

والأَوْلى أن يكون (إغفال دلالة السياق) سبباً من أسباب الخطأ في التفسير[1]، لا سبباً من أسباب الاختلاف بين المفسرين؛ إذ إن دلالة السياق تعدّ حَكَماً على الأقوال، ومعياراً لقبولها أو ردّها، وما خالفها لا يصحّ تفسيراً ـ على حدّ تعبير الدكتور الفاضل ـ وإنْ صحّ لغة، فلماذا تُجعل هذه الأقوال المخالفةُ للسياق من ضمن الأقوال التفسيرية التي اختلف فيها المفسرون؟! فضلاً على أن يُجعل إغفال السياق سبباً لاختلاف المفسرين؟

سادساً: التعصب المذهبي

أدرج بعض الباحثين (التعصب المذهبي) في أسباب اختلاف المفسرين[2]، وذلك بتأويل الآيات الكريمة تأويلاً متعسفاً بما يتوافق مع المذهب، ويساعد في ترويجه، سواء في ذلك المذهب العقدي أم المذهب الفقهي.

وأقول: إنّ الأَوْلى أن يُجعل (التعصّب المذهبي) سبباً من أسباب الخطأ في التفسير لا سبباً من أسباب اختلاف المفسرين؛ لأن القولَ الصادر عن التعصب لا يُسنده دليلٌ معتبر، ولا تشهد له حجة، بل هو تابع للهوى، وما كان هذا شأنه فليس حريّاً أن يوضع في مصافّ الأقوال التفسيرية.

يقول الدكتور محمد حسين الذهبي ـ رحمه الله ـ بعد أن أشاد بأئمة المذاهب الأربعة؛ لبعدهم عن التعصب، ولزومهم الحق حيث كان: "ثم خَلَفَ من بعد هؤلاء الأئمة خَلْفٌ سرت فيهم روح التقليد لهؤلاء الأئمة، التقليد الذي يقوم على التعصب المذهبي، ولا يعرف التسامح، ولا يطلب الحق لذاته، ولا ينشده تحت ضوء البحث الحرّ، والنقد البريء.

---

[1] جعل الدكتور عبد الرحمن الدهش الغفلة عن السياق من الأسباب المؤدية إلى الشذوذ في التفسير، ينظر: **الأقوال الشاذّة في التفسير: نشأتها، وأسبابها، وآثارها**، ص٢٧٥، (سلسلة إصدارات مجلة الحكمة، بريطانيا، ط١، ٢٠٠٤).

[2] ذكر هذا: محمد الشايع، **أسباب اختلاف المفسرين**، ص١٠٠، ص١٠٥، وعبد الإله الحوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، ص٣٣، ص٤٦.

ولقد بلغ الأمر ببعض هؤلاء المقلِّدة إلى أن نظروا إلى أقوال أئمتهم كما ينظرون إلى نصّ الشارع، فوقفوا جهدهم العلمي على نُصْرة مذهب إمامهم وترويجه، وبذلوا كل ما في وسعهم لإبطال مذهب المخالف وتفنيده، وكان من أثر ذلك أن نظر هذا البعض إلى آيات الأحكام، فأوَّلها حسبما يشهد لمذهبه إن أمكنه التأويل، وإلا فلا أقل من أن يؤوّلها تأويلاً يجعلها به لا تصلح أن تكون في جانب مخالفيه، وأحياناً يلجأ إلى القول بالنسخ أو التخصيص، وذلك إن سُدَّت عليه كل مسالك التأويل"[1].

وحين تحدّث عن منهج محمد إطفيش الإباضي في تفسيره (هيمان الزاد إلى دار المعاد)، أشار إلى تعصّبه، فقال: "لا يكاد يمر بآية يمكن أن يجعلها في جانبه إلا مال بها إلى مذهبه، وجعلها دليلاً عليه، ولا بآية تصارحه بالمخالفة إلا تلمَّس لها كل ما في طاقته من تأويل، ليتخلص من معارضتها، وقد يكون تأويلاً متكلفاً، وفاسداً، لا ينجيه من معارضة الآية له، لكنه التعصب الأعمى، يدفع الإنسان إلى أن ينسى عقله، ويطرح تفكيره الصائب، ليمشي مع الهوى بعقل فارغ وتفكير خاطىء!!"[2].

هذا وصف دقيق، يصدق على كل مفسّر متعصّب لمذهبه، فلا تعدو أقواله أن تكون تأويلاتٍ متعسَّفةً بعيدةً عن الحق، لا تقوم على دليل، بل هي نابعة من الهوى والتفكير الخاطئ، فالمفسر ـ في هذه الحالة ـ لم يقصد أن يفسّر الآية، ولا أن يكشف عن مقاصدها، وإنما استخدمها لنصرة مذهبه، فكيف يُعدّ قوله قولاً تفسيرياً؟ وكيف يُجعل التعصب المذهبي سبباً من أسباب اختلاف المفسرين؟

وهذا لا يعني أن الاختلافات المذهبية القائمة على أدلة صحيحة، بعيداً عن الهوى والتعصّب يمكن عدّها أسباباً لاختلاف المفسرين؛ ذلك لأنها ناتجة عن الاختلاف في طرق الاستدلال بالآيات وفهمها، تبعاً لأسباب عدة، كالاشتراك اللفظي، واحتمال اللفظ للعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والقراءات، والروايات، ... إلخ.

فهذه الاختلافات المذهبية القائمة على أدلة صحيحة ـ هي في حقيقتها ـ أقوالٌ تفسيرية ناشئة عن اختلاف أفهام المفسرين، فهي ثمرة لاختلافهم، وليست سبباً من أسباب اختلافهم.

---

[1] محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسرون**، (٤٦٩/٢، ٤٧٠).

[2] **المصدر السابق**، (٣٤٧/٢).

هذه أمور ستة رئيسة جعلها بعض أهل العلم أسباباً لاختلاف المفسرين، وهي ـ كما ثبت بالأدلة ـ ليست إلا **أثراً** لاختلاف أفهام المفسرين للآيات الكريمة، فالمعنى هو الذي يؤثر فيها، وتختلف هي باختلاف المعنى، لا العكس، وذلك كما في الأمور الأربعة الأولى، وبعضها أسباب من أسباب الخطأ في التفسير، كما في الأمرين الأخيرين. فكيف يقال إن هذه الأمور أسباب تؤدي إلى اختلاف أفهام المفسرين؟

وإذ قد تبيّن هذا بالدليل، فجدير بالباحثين أن لا يستمروا بتداول هذه الأمور على أنها أسباب لاختلاف المفسرين، وأن يعيدوا الأمور إلى نصابها.

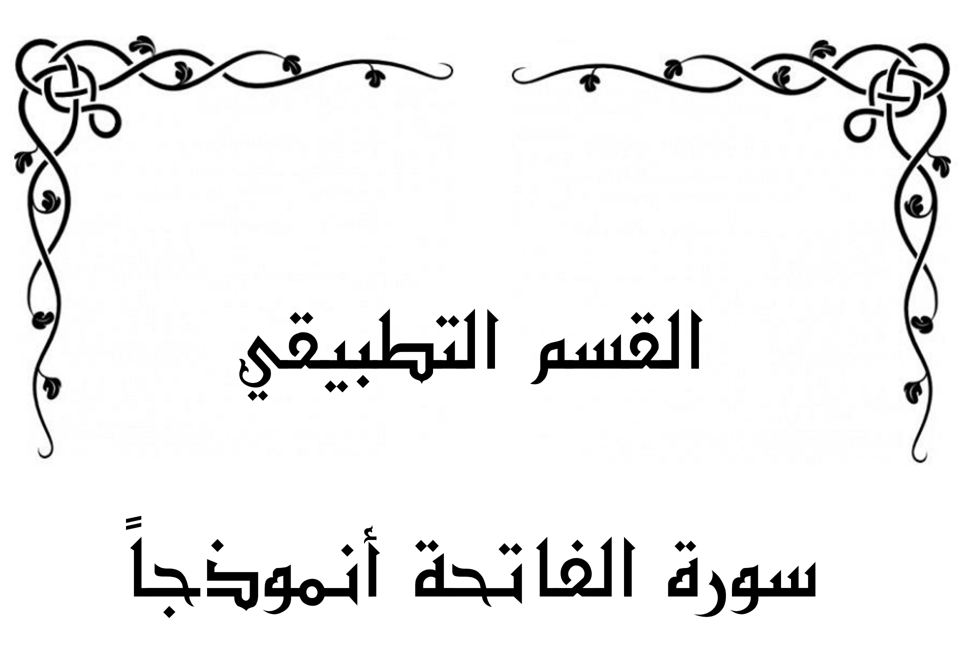
غير أنّ هناك ما تجدر الإشارة إليه، وهو أن الاختلاف في الأمور الأربعة الأولى، مؤشر على وجود اختلاف في المعنى، أي أنّ الاختلاف في هذه الأمور الأربعة نتج عن الاختلاف في المعنى، وهذا ينبّه الباحث المقارِن على ضرورة دراسةِ الآية التي ورد فيها هذا الاختلاف في المعنى، والبحثِ عن الأسباب الحقيقية التي أدّت إليه، كأن يكون فيها لفظ مشترك، أو احتمل الحقيقة والمجاز .. إلخ.

فكون هذه الأمور الأربعة ليست أسباباً حقيقية من أسباب اختلاف المفسرين، لا يعني أنْ نُخرج الآية أو اللفظ الذي ورد فيه الاختلاف من دائرة (التفسير المقارن)، بل يُبحث في المعنى المختَلَفِ فيه الذي نبّهتْ هذه الأمورُ الأربعةُ على وجوده، ولكن بعد أن يوقف على السبب الحقيقي الذي أدّى إلى الاختلاف. وما يخرج من دائرة (التفسير المقارن) هو نفس الأمور الأربعة، فلا ينبغي أن يوجّه الباحثُ قصدَه إليها بالدراسة والترجيح، بمعنى أنه لا ينبغي أن يبحث في (الوجوه الإعرابية) مثلاً ويقارن بينها، ولا أن يقارن بين القول بتقديم لفظ أو تأخيره، فهو بهذا العمل يُغفلُ أصل الأمر، ويمسكُ بفرعه.

أما الأمران الأخيران، فهما كما تقرّر من أسباب الخطأ في التفسير، فلا يُلتفت إلى ما نشأ عنهما من معانٍ، لأن ما بُني على الخطأ خطأ.

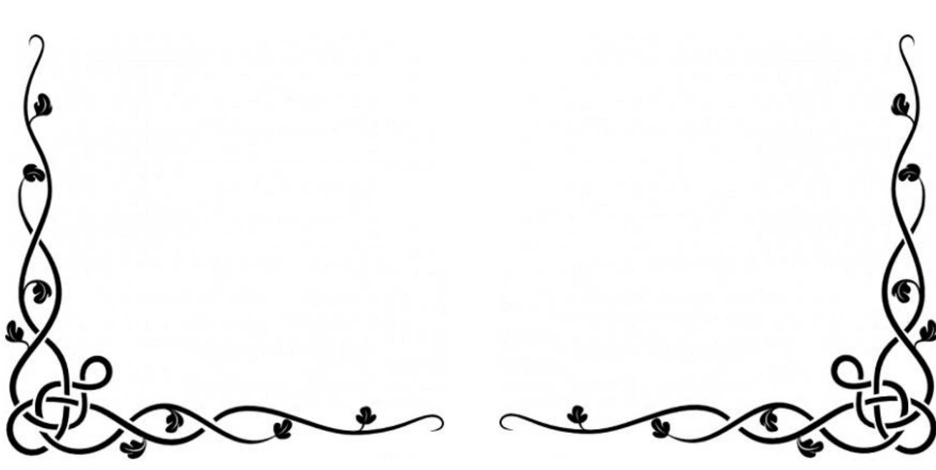
هذه مسألة دقيقة أرجو أن أكون قد وُفقت في بيانها، والله الموفق.





القسم التطبيقي

سورة الفاتحة أنموذجاً



بسم الله الرحمن الرّحيم

تمهيد

إنّ الغرضَ من هذا الباب هو توضيحُ الأساسِ النظري، الذي تمّ تفصيله في الباب السابق من هذه الدراسة، وقد وقع الاختيار على سورة الفاتحة، بدراسة موضعين برز فيهما اختلاف المفسرين؛ لتكون دراسةً افتتاحية لمشروع (التفسير المقارن)، وليتمّ تجلية الأساس النظري بالتطبيق العملي.

وقد حَرَصْتُ في هذا الباب أن ألتزم الخطواتِ المنهجية، التي بيّنتُها في القسم النظري[1]، وأؤكد هنا على الأمور التالية:

- ❖ تناولت الأقوال التي لها وجهُ دليل، وأغفلت تلك التي لا حظّ لها من النظر، ولم تقم على أدلة.
- ❖ التزمتُ في عرض الأقوال، وأدلتِها، النقلَ عن أصحابها، دون تدخّل مني، سواء في ذلك أكان نقلي حرفياً، أم بتصرف؛ ذلك أن تصرّفي لم يكن في المعنى، وإنما في الألفاظ؛ بغية الاختصار.
- ❖ من ذلك أنني إذا واجهت أحاديثَ نبويةً شريفةً في أدلةِ فريق من المفسرين، كنت أخرّجها من مظانّها في الجزء المخصَّص لعرض الأدلة، ولم أكن أبيّن درجتها من الصحة إلا في المساحة المخصّصة لمناقشة الأقوال، وأدلتِها.

---

[1] ينظر: ص٦٠.

- ❖ رأيت أن من تتمة الحديث عن الأدلة، أن أورد اعتراضاتِ المفسرين على الأقوال المخالفة لهم، والردودَ عليها، وفي حال ورود اعتراض على قول ما، لم يُجِب عنه أنصارُ ذلك القول، كنت أذكر الاعتراضَ دون ردّ ؛ فليس لي في هذه الحالةِ إلا الالتزامُ بما جاء عنهم.

- ❖ قد أبسط القول عند الترجيح؛ ذلك أن الغرضَ ليس الترجيحَ بين الأقوال فحسب، بل بيان القول الصحيح في الآية كما يبدو لي، وقد يلزم من هذا التوسّعُ في بعض الأحيان.

وما أرجوه من القارئ الكريم، هو عدم التعجّلِ، وإرجاءُ الحكم على هذا العمل إلى نهاية المطاف؛ فهذه الخطوات يسلم بعضها إلى بعض، ولن تكتمل الصورة إلا بعد تمامها.

أستعين بالله متبرئة إليه من كل حول وقوة، وأسأله أن يهديني ـ وإياكم ـ بالدليل، وأن يوفّقنا للرشاد، ويرزقنا السداد؛ فهذا طريق محفوف بدواعي الزلل، ولا عصمة عن الزلل إلا بحول الله وقوته.



الفصل الأول: تفسير ﴿ ٱلۡعَـٰلَمِينَ ﴾

من قوله تعالى:

﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَـٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ﴾

تفسيراً مقارناً

قال تعالى: ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ﴾ [الفاتحة]

اختلف المفسرون في معنى كلمة (العالمين) على أقوالٍ كثيرة، سأقتصر على الرئيسة منها[1]:

أقوال المفسرين في معنى كلمة (العالمين)

القول الأول

(العالَمِين) جمع عالَم، بفتح اللام، و(العالَم) اسم لما يُعلم به، وغلب فيما يُعلم به الخالق[2]، وهو مأخوذ من (العَلَم)[3] و(العَلَامَة)؛ لأنه دالّ على وجود خالقه وصانعه ووحدانيته[4].

وأصحاب هذا القول اختلفوا فيما وراء هذا:

فمنهم من قال: يطلق لفظ (عالَم) على كل موجود سوى الله، أي المخلوقات جميعها بأجناسها المختلفة، فهو ـ على هذا ـ جمع لا واحد له من لفظه[5].

بينما قال آخرون: بل يُطلق على واحد من هذه الأجناس، فكل جنس يُعلم به الخالق يُطلق عليه (عالَم)، فيُقال: عالَم الإنسان، وعالم الحيوان، وعالم النبات، وعالم الأفلاك .. إلخ. وكل قرن وجيل منها يسمى (عالَمَاً) أيضاً[6]. وأجاز بعضهم الإطلاقين[7].

---

[1] من الأقوال التي لا يُلتفت إليها؛ لعدم قيامها على دليل، ما نُقل عن زيد بن أسلم، بأن المقصود من (العالمين)، هم: المرتزقون، ينظر هذا القول في: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، (١/١١٧).

[2] ينظر: الراغب الأصفهاني، **مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة**، ص١٢١، **وتفسير البيضاوي**، (١/٢٨)، **وتفسير أبي السعود**، (١/١٣)، **وتفسير الألوسي**، (١/٨١).

[3] العَلَم والعلامَة والمَعْلَم: ما دلّ على الشيء، كما سيأتي بعد قليل.

[4] ينظر: **تفسير ابن عطية**، (١/٧٤)، **وتفسير القرطبي**، (١/١١٧)، **وتفسير النسفي**، (١/٨)، **وتفسير ابن كثير**، (١/٤٢).

[5] ينظر: **مقدمة الراغب**، ص١٢١، **وتفسير الرازي**، (١/١٩٨)، **وتفسير القرطبي**، (١/١١٧)، **وتفسير ابن كثير**، (١/٤٢).

[6] ينظر: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (١/٥٠)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (١/١٦٨)، وهو رأي التفتازاني في شرحه على الكشاف، نقله عنه ابن عاشور، في **التحرير والتنوير**، (١/١٦٨).

[7] ينظر: **تفسير الطبري**، (١/٧٣)، **وتفسير ابن عطية**، (١/٧٤)، **وتفسير أبي السعود**، (١/١٣)، **وتفسير الألوسي**، (١/٨١).

وهذان القولان لا يؤثران على المقصود من (العالمين)، فعلى كلا القولين، فإن كلمة (العالمين) يُراد بها: جميع ما سوى الله، أي أصناف المخلوقات.

أصحاب هذا القول، هم: أبو عبيدة، والطبري، والراغب الأصفهاني، وابن عطية، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، والنسفي، وابن جزي، والسمين الحلبي، وابن كثير، وأبو السعود، والشوكاني، والألوسي، ومحمد رشيد رضا، وسيد قطب، وابن عاشور، والشعراوي، وسيد طنطاوي[١].

وهو أحد قولين منسوبين لابن عباس رضي الله عنهما[٢]، ومنقول عن سعيد بن جبير[٣].

القول الثاني

(العالمين) اسم وضع للعقلاء من المخلوقات، أي أهل العلم والإدراك، وهم: الملائكة، والثقلان، وهو مشتق من (العِلْم)[٤].

واختصاصُ لفظ (العالمين) بالعقلاء لا ينفي ربوبيةَ الله لغير العقلاء، فقد تناول غيرَهم على سبيل الاستتباع، فرَبُّ أشرفِ المخلوقات ربُّ غيرِهم[٥].

أصحاب هذا القول، هم: الزمخشري، ومحمد أبو زهرة، ونقله الألوسي عن الأسيوطي، فقد ذكر في (هَمْع الهوامع) أن (العالَمين) خاصٌّ بالعقلاء[٦].

---

[١] ينظر: أبو عبيدة، **مجاز القرآن**، (٢٢/١)، (تح: محمد فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨١هـ)، **وتفسير الطبري**، (٧٣/١)، **ومقدمة الراغب**، ص١٢١، **وتفسير ابن عطية**، (٧٤/١)، **وتفسير الرازي**، (١٩٨/١)، **وتفسير القرطبي**، (١١٧/١)، **وتفسير البيضاوي**، (٢٨/١)، **وتفسير النسفي**، (٨/١)، وابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، (٣٣/١)، والسمين الحلبي، **الدرّ المصون**، (٤٧/١)، **وتفسير ابن كثير**، (٤٢/١)، **وتفسير أبي السعود**، (١٣/١)، والشوكاني، **فتح القدير**، (٨٦/١)، **وتفسير الألوسي**، (٨١/١)، ومحمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (٥٠/١)، وسيد قطب، **في ظلال القرآن**، (٢٣/١)، (بيروت - القاهرة، دار الشروق، ط١٧، ١٤١٢هـ)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (١٦٨/١)، **وتفسير الشعراوي**، (٦٥/١)، وسيد طنطاوي، **الوسيط في تفسير القرآن**، (١٧/١).

[٢] ينظر: **تفسير الطبري**، (٧٣/١).

[٣] ينظر: **المصدر السابق**، (٧٤/١).

[٤] ذكر هذا الاشتقاقَ الماوردي، والألوسي، ومحمدُ رشيد رضا، نقلاً عن أصحاب هذا القول، ينظر: **تفسير الماوردي**، (٥٥/١)، **وتفسير الألوسي**، (٨٢/١)، **وتفسير المنار**، (٥١/١).

[٥] ينظر: **تفسير البيضاوي**، (٢٨/١)، **وتفسير الألوسي**، (٨٢/١)، فقد نقلا هذا القول عن أصحابه.

[٦] السيوطي، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، (١٧٢/١)، (تح: عبد الحميد هنداوي، مصر، المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٠).

القول الثالث

(العالمين)، هم: المكلّفون، وهم: الإنس والجن.

أصحاب هذا القول، هم: ابن عباس في رواية عنه أخرجها الطبري[1]، وأبو حيان[2].

القول الرابع

(العالمين)، هم: الإنس؛ "فإن كل واحد منهم عالَم، من حيث إنه يشتمل على نظائر ما في العالم الكبير من الجواهر والأعراض، يُعْلَمُ بها الصانع، كما يعلم بما أبدعه في العالم الكبير ، ولذلك سوى بين النظر فيهما، وقال تعالى: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ ﴾ [الذاريات]"[3].

أصحاب هذا القول، هم: جعفر الصادق[4].

أدلّةُ الأقوال، ووجه الدلالة فيها

أدلة القول الأول: (اسم لما يُعلم به)

استدلّ أصحاب هذا القول بدليلين:

الأول: قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الشعراء][5]، ووجْهُهُ أن فرعون حين سأل عن ماهيّة (رب العالمين)، أجابه موسى عليه السلام "(ربُّ السموات والأرض وما بينهما) بتعيين ما أراد بـ(العالمين)، وتفصيله؛ لزيادةِ التَّحقيقِ والتَّقريرِ، وحسم مادَّةِ تزويرِ اللَّعينِ وتشكيكهِ، بحملِ العالمينَ على ما تحت مملكتِه"[6].

فالمراد بـ(العالمين) ـ كما جاء على لسان موسى عليه السلام ـ الخلق كله.

---

[1] ينظر: **تفسير الطبري**، (٧٣/١).

[2] أبو حيان، **البحر المحيط**، (١٣٢/١).

[3] نقل هذا القول البيضاوي في **تفسيره**، (٢٨/١).

[4] ينظر: **تفسير الألوسي**، (٨٢/١)، **وتفسير المنار**، (٥١/١).

[5] ينظر الدليل في: **تفسير ابن كثير**، (٤٢/١)، **وتفسير القرطبي**، (١١٧/١).

[6] **تفسير أبي السعود**، (٢٣٩/٦)، عند قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الشعراء].

الثاني: (العالمين)، جمع (عالَم)، وهو مشتق من (العَلَم) و(العَلَامَة)، وكل ما سوى الله من العقلاء وغيرِهم علامةٌ دالّةٌ على وجودِ الخالقِ المدبّر.

قال النحّاس: "و(عالَم) مشتق من (العلامة)، وقال الخليل: العَلَم والعَلامَة والمَعْلَم: ما دلّ على شيء، فالعالَم دالٌّ على أن له خالقاً مدبراً"[١].

ومما يؤكّد هذا بناؤه على صيغةٍ غلب استعمالها في الدلالة على الآلة، قال الراغب: "وهو ـ أي العالَم ـ في الأصل: اسمٌ لما يُعلم به، و(فاعَل) كثيراً ما يجيء في اسم الآلة التي يُفعل بها الشيء، كـ (الطابَع)، و(الخاتَم) و(القالَب)، فجُعل بناؤه على هذه الصيغة؛ لكونه كالآلة في الدلالة على صانعه"[٢]، والعقلاء وغيرهم سواء في الدلالة على الصانع.

وقوله: (اسم لما يُعلم به) تابعه عليه كثيرٌ من المفسرين، منهم البيضاوي[٣]، وقد فهم شيخ زادة من هذه العبارة أن (العالَم) مشتقّ من (العِلم) لا من العلامة، كما ذكر في حاشيته على تفسير البيضاوي[٤].

والذي يبدو لي أنّ شيخ زادة ـ رحمه الله ـ أخذ بظاهر ألفاظ العبارة، غير أن النظر في مآلِ هذه الألفاظِ مجتمِعةً يُسلِمنا إلى أنّ المرادَ من قوله: (اسم لما يُعلم به) الأثرُ والعلامة، فالذي يُعلم به الشيء، هو الأثرُ الدالُّ عليه، والعلامةُ المميِّزة له، وهو ما اتّضح من تتمة كلام الراغب، حين قال: "لكونه كالآلة في الدلالة على صانعه"، ويؤكّده قولُ ابنِ فارس: " العين واللام والميم أصلٌ صحيح واحد، يدلّ على أثر بالشيء يتميز به عن غيره، من ذلك (العلامة)، وهي معروفة"[٥].

---

[١] النحّاس، **معاني القرآن**، (٦١/١).
[٢] **مقدمة الراغب**، ص١٢١.
[٣] ينظر: **تفسير البيضاوي**، (٢٨/١).
[٤] ينظر: **حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي**، (٦٧/١)، (تح: محمد شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩).
[٥] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (علم).

الاعتراضات على هذا القول

اعتُرض على هذا القول بأن (عالَم) اسم جمع، لا واحد له من لفظه، ولا يجوز أن يكون (عالمين) جمعاً لـ(عالَم)، قال أبو حيان: "وجمع العالم شاذ، لأنه اسم جمع ، وجمعه بالواو والنون أشذ؛ للإخلال ببعض الشروط التي لهذا الجمع"[1].

أما كونه اسم جمع، فعلى أنه يُطلق على كل ما سوى الله ﷻ، وهذا أحد قولين كما تقدّم، والقول الآخر، أنه يطلق على كل جنس يُعلم به الله، فيقال: عالم الإنسان، وعالم الحيوان، وعلى هذا القول، فإن لفظ (عالَم) واحد (عالَمين)، لا يمتنع جمعه، كما أن أهل اللغة قد أجازوا أن يُجمع (عالَم) على (عالمين)، كما سيأتي.

وأما اعتراض أبي حيان بأن جمعه بالواو والنون شاذ، لإخلاله ببعض الشروط التي لهذا الجمع، فهو يقصد أن الجمع بالواو والنون خاصّ بالعقلاء، وأُجيبَ بأنه أجري على تغليب العاقل[2]، قال الراغب الأصفهاني: "وأما جمعُه جمعَ السلامة؛ فلِكَونِ الناس في جملتهم، والإنسانُ إذا شارك غيرَه في اللفظ غَلَبَ حكمُه"[3].

أو على تنزيل ما ليس له علم، منزلةَ من له العلم؛ لكونهما يستويان في الدلالة على مُوجِدِهما، فكلّ صنف من أصناف المخلوقات يُعلم به الخالق جلّ شأنه.

وقد نزّل الله ﷻ ما ليس له علم منزلة من له العلم في قوله: ﴿ قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ ﴾ [فصلت]، و﴿ رَأَيْتُهُمْ لِى سَٰجِدِينَ ﴿٤﴾ ﴾ [يوسف][4].

---

[1] أبو حيان، **البحر المحيط**، (١/١٣٢).

[2] ينظر: **تفسير البيضاوي**، (١/٢٨)، ومحمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (١/٥٠)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (١/١٦٨).

[3] الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة (علم)، وقال مثله في **مقدمته**، ص (١٢١، ١٢٢).

[4] ينظر: **تفسير الألوسي**، (١/٨١).

أدلة القول الثاني: **(اسم وضع للعقلاء من المخلوقات)**

استدل أصحاب هذا القول بدليلين:

الأول: قالوا: إن (العالمين) مشتق من (العِلم)[١]، فهو مختصّ بذوي العلم من المخلوقات.

الثاني: (العالمين) جمع مذكر سالم لـ(عالَم)، وهذا الجمع مختصّ بالعقلاء، قال لبيد:

ما إنْ رأيتُ ولا سمعـــ ـــتُ بمثلهم في العالمينا[٢]

هذا الدليل نقله القرطبي ـ وهو من أصحاب القول الأول ـ عن أصحاب هذا القول[٣]، غير أن السيوطي، وهو من القائلين بهذا القول أبى أن يكون (عالَمين) جمعاً لـ(عالَم)؛ لأن (العالَم) عَلَم لما سوى الله، وليس من شأن الجمع أن يكون أقلَّ دلالة من مفرده[٤].

فأصحاب هذا القول اتّفقوا على أن كلمة (العالمين) تطلق على العقلاء فحسب، غير أنهم اختلفوا فيما إذا كانت جمعاً لـ(عالَم)، أم لا.

الاعتراضات على هذا القول

وقد اعترض الألوسي على هذا القول، بأنّ (الكلّ) فيه محتمل، والتخصيص دعوى من غير دليل[٥]، وكأنه لم يعتدّ بالأدلة التي أوردها أصحاب هذا القول.

---

[١] ذكر هذا الاشتقاقَ الماوردي، والألوسي، ومحمدُ رشيد رضا، نقلاً عن أصحاب هذا القول، ينظر: **تفسير الماوردي**، (١/٥٥)، **وتفسير الألوسي**، (١/٨٢)، **وتفسير المنار**، (١/٥١).

[٢] **ديوان لبيد**، ص١٣٧، (اعتنى به: حمدو طمّاس، بيروت، دار المعرفة، ط١، ٢٠٠٤).

[٣] ينظر: **تفسير القرطبي**، (١/١١٦).

[٤] السيوطي، **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، (١/١٥٧).

[٥] ينظر: **تفسير الألوسي**، (١/٨٢).

أدلة القول الثالث: (المكلّفون)

استدل أصحاب هذا القول بآيتين كريمتين:

الأولى: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الروم]، وفي (العالمين) قراءتان، بفتح اللام، وبكسرها[1]، وقد استدلّ أصحاب هذا القول بقراءة الفتح، ذلك أن هذه الفاصلة الكريمة جاءت بعد حشد من آيات الأنفس والآفاق التي هي دلائل واضحة على وجود الله وقدرته، لتكون حجّة على أهل التكليف؛ إذ إنه لا يُتصوّر أن توجّه إلى غيرهم.

قال أبو حيان، عند قوله تعالى: ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ ﴾ [الفاتحة]: "والذي أختاره أنه ينطلق على المكلفين؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾ ﴾ [الروم]، وقراءة حفص بكسر اللام توضح ذلك"[2].

الثانية: قوله تعالى: ﴿ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾ ﴾ [الفرقان]، ولم يكن نذيراً للبهائم[3].

أدلة القول الرابع: (الإنس)

استدلّ أصحاب هذا القول بدليل نقلي، وآخر عقلي:

الأول: قوله تعالى: ﴿ أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٥﴾ ﴾ [الشعراء][4]، والمقصود بالعالمين هنا الناس دون غيرهم.

الثاني: أن الإنسان هو المقصود بالذات من التكليف بالحلال والحرام، وإرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام[5].

---

[1] قرأ حفص بكسر اللام التي بعد الألف: (للعالِمين)، وفتحها الباقون: (للعالَمين). ابن شريح الرعيني، **الكافي في القراءات السبع**، ص١٨١.

[2] أبو حيان، **البحر المحيط**، (١٣٢/١).

[3] ذكر القرطبي والألوسي هذا الدليل نقلاً عن أصحاب القول، ينظر: **تفسير القرطبي**، (١١٦/١)، **وتفسير الألوسي**، (٨٢/١).

[4] ذكر القرطبي والألوسي ومحمد رشيد رضا هذا الدليل نقلاً عن أصحاب القول، ينظر: **تفسير القرطبي**، (١١٦/١)، **وتفسير الألوسي**، (٨٢/١)، **وتفسير المنار**، (٥١/١).

[5] ذكر الألوسي هذا الدليل نقلاً عن أصحاب القول، ينظر: **تفسيره**، (٨٢/١).

تحرير محل النزاع، وثمرته

كان موضع النزاع بين المفسرين في دلالة كلمة (العالمين)، هل تتسعُ لتشملَ المخلوقاتِ جميعَها، أم تضيقُ لتقتصرَ على بعضِها.

وثمرة هذا الخلاف تظهر في النعت الجاري على لفظ الجلالة في قوله تعالى: (الحمد لله)، فعلى القول الأول يكون منعوتاً بالربوبية للمخلوقات جميعها، لا لبعضها، وعلى الأقوال الأخرى يكون منعوتاً بالربوبية لبعض هذه المخلوقات.

أسباب الاختلاف

يمكن رجع الاختلاف بين المفسرين إلى الأسباب التالية:

- الاختلاف في مادة الاشتقاق لكلمة (العالمين).
- تَمَسُّكُ بعضِ المفسرين بدلالة ما جُمع بالواو والنون على العقلاء دون غيرهم، وتجويز بعضهم إدخال غير العقلاء في هذه الصيغة.
- الاستخدامات القرآنية المختلفة لكلمة (العالمين).

مناقشة الأقوالِ وأدلّتِها

بُنيت الأقوالُ الأربعةُ السابقةُ على نوعين من الأدلة:

النوع الأول لغوي يتناول أصلَ اشتقاق كلمة (العالمين)، وصحةَ جعلها جمعاً لـ(عالَم)، أو عدمَ صحةِ ذلك.

والنوع الثاني آياتٌ قرآنية وردت فيها كلمةُ (العالمين) على معنى معيّن، ثم حُملت عليه كلمة (العالمين)، محلَ البحث.

ولهذا، فسأناقش الأقوال من خلال محورين رئيسين:

<u>الأول</u>: تحليل كلمة (العالمين) من الناحية اللغوية: ما هي مادة اشتقاقها؟ وهل تصلح جمعاً لـ(عالَم)؟ وإنْ كانت، فما معنى (عالَم) في المعجمات اللغوية؟

<u>الثاني</u>: النظر في الآيات القرآنية التي تمّ الاستدلال بها، وهل يمكن عدُّها أدلة على ما أراده أصحابُ كلِّ قول.

أولاً: تحليل كلمة (العالمين) من الناحية اللغوية

(العالَمين) كلمة ترجع إلى مادة (العين واللام والميم)، وردّ ابن فارس هذه المادة إلى "أصل صحيح واحد، يدلّ على أثر بالشيء يتميز به عن غيره، من ذلك (العلامة)، وهي معروفة"[1].

وبعد أن ذكر أصلَ هذه الكلمة، قال: "ومن الباب: (العالَمون)، وذلك أن كلَّ جنس من الخلق، فهو في نفسه مَعْلَم، وعَلَم"[2]. وقد بحثتُ في المعجمات اللغوية، عن أصل آخر لهذه الكلمة، فلم أجد غير هذا الأصل.

فكلمة (العالَمين) ـ إذن ـ ترجع إلى أصل واحد، يدلّ على أثر بالشيء يمتاز به عن غيره، وليس (العِلْم) أصلاً من أصول هذه الكلمة.

وقد ذكر اللغويون أن (عالَم) تُجمع على (عوالم) و(عالَمون)، ونبّهوا على أن صيغة (فاعَل) لا يجمع شيء منها بالواو والنون إلا (عالَم) و(ياسَم)[3]، قال ابن منظور: "ولا يُجمع شيء على (فاعَل) بالواو والنون إلا هذا (يقصد عالَم)"[4]، وقال الفيروزآبادي: "ولا يُجمع (فاعَل) بالواو والنون غيرُه، وغيرُ (ياسَم)"[5].

أما معنى كلمة (عالَم)، فقد أجازوا أن يكون بمعنى الخلقِ كلِّه، كما أجازوا أن يكون اسماً لكل صنف من أصناف الخلق.

---

[1] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (علم).

[2] **المصدر السابق**، مادة (علم).

[3] اسم للزهر المعروف بالياسمين.

[4] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة (علم): باب (الميم)، فصل (العين).

[5] الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (علم): باب (الميم)، فصل (العين).

جاء في المعجم الوسيط: "(العالَم): الخلق كله، وقيل: كل ما حواه بطن الفَلَك، وكل صنف من أصناف الخلق، كعالم الحيوان، وعالم النبات"[1].

وعلى المعنى الأول، فـ(العالَم) لا واحد له من لفظه؛ لأن عالَماً جمعُ أشياءَ مختلفةٍ، فإن جعل (عالَم) اسماً لصنف واحد منها، صار جمعاً لأشياءَ متفقةٍ[2].

نخلص من هذا إلى أن كلمة (العالمين) تصلح أن تكون جمعاً لـ(عالَم)، الذي يجوز أن يطلق على أصناف المخلوقات مجتمعة، ويجوز أن يطلق على صنف واحد منها.

وإلى أن أصل (عالَم) يرجع إلى الأثر الذي يُعلم به الشيء، ويمتاز به عن غيره، أي العلامة، وليس مشتقاً من (العِلم).

يمكن من هذه الحقائق اللغوية أن نجد فيها ما يؤيد القول الأول، وما يُضْعِف القول الثاني الذي حصر معنى كلمة (العالمين) بذوي العلم من المخلوقات، استناداً إلى أن أصل اشتقاقها يعود إلى (العِلْم)، وإلى أن الجمع بالواو والنون يكون للعقلاء فحسب، فأدلتهم هذه لا تقوى على الوقوف أمام الحقائق اللغوية التي أثبتت أنّ (العِلم) ليس أصلاً للكلمة، وأن جمع (عالَم) على (عالمين) صحيح.

ثانياً: وقفة مع الآيات التي استدلّ بها أصحاب الأقوال

إذا نظرنا إلى الآية التي استدلّ بها أصحاب القول الأول، وهي قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الشعراء]، فإنّا نجد أن سبب اعتمادهم على هذه الآية، واتخاذِها دليلاً لتأييد ما ذهبوا إليه، هو أن سؤال فرعون كان استفهاماً عن ماهيّة هذا الذي وصفه موسى عليه السلام بأنه (رب العالمين)، أي: أيُّ شيء هو رب العالمين الذي ادّعيت أنك رسوله؟ وجاء جواب موسى عليه السلام بياناً لماهيّة (رب العالمين)، بأنه رب السموات والأرض وما بينهما، أي ربّ جميع المخلوقات.

---

[1] إبراهيم مصطفى وآخرون، **المعجم الوسيط**، مادة (علم).

[2] ينظر: الأزهري، **تهذيب اللغة**، باب (العين واللام مع الميم)، (تح: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١)، وابن منظور، **لسان العرب**، مادة (علم): باب (الميم)، فصل (العين).

فالآية تَحمِل المعنى الصريح لـ(رب العالمين)، والذي يتعيّن به المراد من لفظة (العالمين).

أما أصحاب القول الثالث، فقد استدلّوا بآيتين، هما قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [الروم]، وقوله: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الفرقان].

جاءت الآية الأولى بعد مجموعة من المظاهر الكونية من شأنها أن تكون محلَّ نظر لأصحاب العقول من الناس، يستدلون بها على عظمة الله وقدرته، وتقام بها الحجة عليهم.

فكلمة (العالَمين) ـ على قراءة الفتح ـ تناولت المكلّفين العقلاء، وأيّدتها قراءة الكسر: (العالِمين).

وكذلك في الآية الأخرى: ﴿لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا ﴿١﴾﴾ [الفرقان]؛ فقد أُرسل النبي ﷺ نذيراً لأهل العقول من الإنس والجنّ فحسب، وهم المكلّفون.

واستدلّ أصحاب القول الرابع، بقوله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٥﴾﴾ [الشعراء]، على أن المقصود من (العالمين)، الناس دون غيرهم.

ما فهمه المفسرون من كلمة (العالمين) في هذه الآيات الثلاث صحيح يُسلَّم لهم، ويؤيده السياق، فكلمة (العالمين) في الآيات الثلاث السابقة، وإن كانت في أصلها اللغوي تشمل المخلوقاتِ جميعَها، إلا أن السياق الذي وردت فيه خصّصها ببعض المخلوقات دون غيرهم.

ولكن ما لا يَسْلَمُ من مناقشة هو حملُهم كلمةَ (العالمين) في آية الفاتحة على هذه الآيات، وإعطاؤها المعنى نفسَه، بقصر معناها على بعض ما يتناوله اللفظ.

فهل هناك ما يستدعي خروجَ كلمة (العالمين) في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾﴾ [الفاتحة] عن عموم معناها الأصلي، وتخصيصَها ببعض مدلولاتها؟

وهل حَملُ آية الفاتحة على تلك الآيات الكريمة التي وردت فيها الكلمة ذاتُها، وإعطاؤها المعنى ذاتَه، موافقٌ الصوابَ؟

إنّ كلمة (العالمين) وردت في القرآن الكريم في واحد وستين موضعاً، أضيفت في بعض المواضع إلى لفظة (ربّ)، وجاءت متجردة عنها في مواضع أخرى.

وهنا أمران تجدر الإشارة إليهما:

الأمر الأول: أنّ كلمة (العالَمين) حين ترد متجرّدة عن الإضافة، فإنّ لكلّ موضع وردت فيه معناه الذي يحدّده السياق.

إن الاستعمال القرآني للكلمة لا يقف ـ بالضرورة ـ عند حدود معناها اللغوي، فتارة نجده يخصّصها ببعض ما تدلّ عليه، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصْطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٤٢﴾ [آل عمران]، فـ(العالمين) هنا جاءت بمعنى (الإنس) فحسب[1]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِۦٓ أَتَأْتُونَ ٱلْفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٨٠﴾ [الأعراف][2]، ومن هذا الباب الآياتُ السابقة التي استدلّ بها المفسرون على أقوالهم.

وتارة نجده يحفظ لها أصلَ معناها، ويُبقي على عمومها، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٦﴾ [العنكبوت]، فهو تبارك وتعالى غني عن مخلوقاته جميعها[3].

فالكلمة نظيرة الكلمة، غير أنّ لها وجوهاً مختلفة، واستعمالاتٍ قرآنيةً متعددة، ينبغي مراعاتها والتنبّه لها، والسياق موجّه ومرشد في تبيّن المعنى المراد.

الأمر الثاني: أن كلمة (العالَمين) حين تُضاف إلى لفظة (ربّ)، فإن هذه الإضافة تؤثر على معناها، في حين أنها إذا وردت متجردة عن هذه الإضافة، فإنّ معناها قد يختلف.

[1] السيدة مريم مصطفاة على نساء العالمين في جميع الأزمنة، على الظاهر من لفظ الآية الكريمة. ينظر: **تفسير الرازي**، (٢١٨/٣).

[2] ما فعله قوم لوط عليه السلام لا يُتصوّر إلا من البشر.

[3] ﴿وَمَن جَٰهَدَ فَإِنَّمَا يُجَٰهِدُ لِنَفْسِهِۦٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٦﴾ [العنكبوت]، قال الإمام الطبري: "ومن يجاهد عدوَّه من المشركين فإنما يجاهد لنفسه؛ لأنه يفعل ذلك ابتغاء الثواب من الله على جهاده، والهرب من العقاب، فليس بالله إلى فعله ذلك حاجة، وذلك أن الله غنيّ عن جميع خلقه، له الملك والخلق والأمر". **تفسير الطبري**، (١٥٢/٢٠).

وينبغي التفريق بين الحالتين؛ فليس من الدقّة أن نقارن بين موضعين اختلفت فيهما حالة هذه الكلمة، من حيث الإضافةُ وعدمُها.

إنّ كلمة (العالمين) في سورة الفاتحة، جاءت مضافة إلى لفظة (رب)، وفي سياق مختلف عن تلك السياقات التي وردت فيها هذه الكلمة في الآيات الأخرى، مما يمنع حملها على المعنى ذاته، فمجرد اشتراك الآيات في كلمة ما لا يكفي لإعطائها المعنى نفسَه في الآيات كلها.

إنّ النتيجة التي وصل إليها أصحاب القولين الثالث والرابع كانت مبنية على النظر إلى كلمة (العالمين) في الآيات الكريمة نظرة واحدة على السواء، وإذ قد ثبت خطأ هذا المسلك، فإنّ تلك النتيجة ستكون خاطئة لا محالة.

ولهذا، فإنّ القولين الثالث والرابع غير مقبولين.

القول الراجح وأدلته

تبيّن من المناقشة السابقة التي تمّ فيها تحليلُ كلمة (العالمين) من الناحية اللغوية، والوقوفُ مع الآيات التي استدلّ بها المفسرون، أن الأقوال: الثاني، والثالث، والرابع، مردودة؛ لإخراجها كلمة (العالمين) عن عموم معناها، وقصره على بعض ما تتناوله هذه الكلمة، من غير دليل مقبول.

القول الأول هو القول الراجح لديّ، وهو أن كلمة (العالمين) تشمل جميع ما سوى الله ﷻ.

ويُستدل على صحة هذا القول بثلاثة أمور:

الأول: قوله تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [الشعراء]، وهذا دليل صريح في الدلالة على المقصود من كلمة (العالمين)، وقد تقدّم وجهُه.

الثاني: اللغة، فهو قول تُسنده اللغة، وقد تقدّم تفصيل هذا في المناقشة.

الثالث: السياق: جاءت كلمة (العالمين) مضافةً إلى لفظة (ربّ)، بعد إثبات (الحمد) لله تبارك وتعالى.

فقد قال ﷻ: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢﴾، ونظم هذه الآية التي جاءت كلمةُ (العالمين) في سياقها، يؤكد عمومَ هذه الكلمة، وعدمَ تخصيصها ببعض مدلولاتها.

تفصيل ذلك:

(الحمد لله): جملة اسمية، يُثْبِتُ فيها الحقُّ ـ تبارك وتعالى ـ أنه المستحق للمحامد كلها، لا لشيء غير ذاته الحائزِ لجميع الكمالات[1]، فالحمد ثابت له تعالى لذاته، لا لإثبات مُثبِت، وذلك أمرٌ دائمٌ مستمرٌ لا حادثٌ متجددٌ، فهو محمود قبل أن يُخلق مَن يحمده[2].

ودخول الألف واللام في الحمد منبيء عن أن المحامدَ كلَّها له سبحانه، قال ابن كثير: "والألف واللام في (الحمد) لاستغراق[3] جميع أجناس الحمد وصنوفِه لله تعالى"[4].

ثم وصف سبحانه لفظَ الجلالة بأنه (رب العالمين)، وهذه إشارة إلى أمر آخر استوجب من أجله الحمد، وهو كونه ربّاً مالكاً منعِماً[5].

فالغرض من الآية الكريمة ـ إذن ـ تعظيمُ الله ﷻ، وبيانُ ثباتِ الحمدِ له ودوامِه.

والذي يليق بهذا المعنى، ويتناسب مع هذا التعظيم، هو إثبات ربوبية الله ﷻ المطلقةِ الشاملةِ للمخلوقات كلها، لا لبعضها؛ فهو أكمل وأدعى إلى الحمد، وأدخل في التعظيم.

فهو سياقُ تعظيمٍ وثناءٍ، لا سياق تكليف وأحكام، كما قال أصحاب القول الرابع[6]، مما دفعهم إلى قصر كلمة (العالمين) على (الناس) دون غيرهم.

---

[1] ينظر: البقاعي، **نظم الدرر**، (١/١٤).

[2] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (١/١٩)، **وتفسير أبي السعود**، (١/١٣)، **تفسير الشعراوي**، (١/٥٥).

[3] (أل) في (الحمد لله): هي (أل) الجنسية الدالّة على الاستغراق، قال ابن عطية: "والألف واللام فيه لاستغراق الجنس من المحامد". **المحرر الوجيز**، (١/٧١).

[4] **تفسير ابن كثير**، (١/٤١).

[5] "ربّ كلِّ شيء: مالكه، ومستحقِّه، أو صاحبه". الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادة (ربّ): باب (الباء)، فصل (الراء)، ولا يُطلق معرَّفاً إلا على الله تعالى، فـــ"الرب هو المتكفّل بمصلحة الموجودات". الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مادة (ربّ).

[6] فقد قال أصحاب القول الرابع: "الإنسان هو المقصود بالذات من التكليف بالحلال والحرام، وإرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام"، وقد تقدّم ذكر قولهم هذا، ينظر: ص١٨٠.

كما أنّ كلمة (العالمين) مضافةٌ إلى لفظة (رب)، وليست متجرّدةً عنها، كما وردت في الآيات التي استدلّ بها بعض المفسرين، وينبغي أن نتعامل مع هذه الإضافة بغير الطريقة التي نتعامل بها مع الكلمة المفردة، وهذا ما أشار إليه الإمام الفخر، حين قال: "وأما قوله جل جلاله: (رَبّ العالمين)، فاعلم أن قوله: (رَبّ) مضاف، وقولَه: (العالمين) مضاف إليه، وإضافة الشيء إلى الشيء تمتنع معرفتها إلا بعد حصول العلم بالمتضايفين ، فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى رباً للعالمين إلا بعد معرفة (رب) و(العالمين)"[1].

فإذا علمنا أن (ربّ) تعني السيد المطاع، والمصلح، والمربي، وإذا علمنا أن المخلوقات جميعَها لا تخرج عن أمر الله، استطعنا أن نجزم بأن كلمة (العالمين) تشمل الخلقَ كلَّه.

فهذه الإضافة من شأنها أن تحدّد لـ(العالمين) معنى واحداً؛ ذلك أنه ﷻ هو سيّد هذا الخلق كله ومدبّرُ أمره، وليس من سبب يستدعي خروج هذه الكلمة عن أصل عمومها، وقصرها على بعض دلالاتها.

بهذه الأدلة يظهر القول الأول على الأقوال الأخرى، **والله تعالى أعلم بالصواب.**

وبناء على ترجيح هذا القول، فإنّ معنى الآية يؤول إلى إثبات جميع أجناس الحمد لله المتّصف بالسيادة المطلقة على المخلوقات جميعها.

---

[1] **تفسير الرازي**، (١/٢٤).



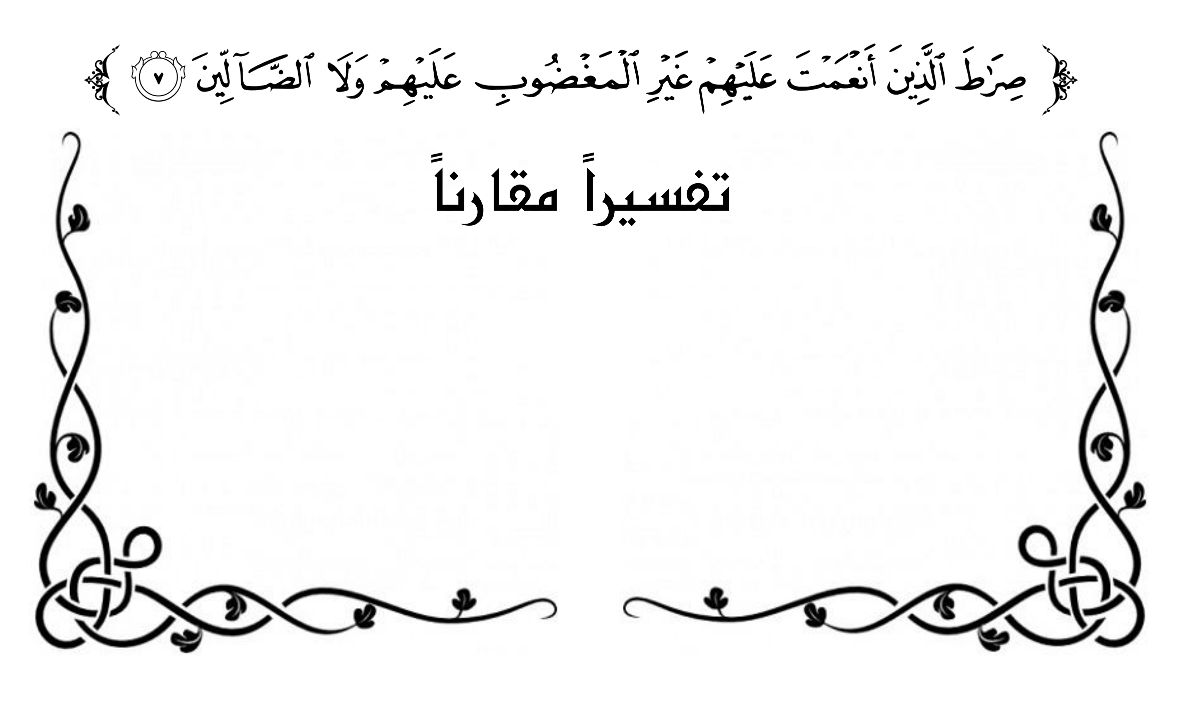
الفصل الثاني:

تفسير ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾

من قوله تعالى:

﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧﴾

تفسيراً مقارناً



قال تعالى: ﴿ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧ ﴾ [الفاتحة]

اختلف المفسرون في المقصودِين من (المغضوب عليهم) و(الضالين) على قولين رئيسين[١]:

أقوال المفسرين في معنى (المغضوب عليهم) و(الضالين)

القول الأول:

(المغضوب عليهم)، هم: اليهود.

(الضالين)، هم: النصارى.

قال الألوسي: " والمراد بالمغضوب عليهم اليهود، وبالضالين النصارى"[٢].

وهذا القول يخصِّص (المغضوب عليهم) و(الضالّين) في هذه الآية بفئتين، هم اليهود والنصارى. ولا يَغفل بعضُ من ذهب إلى هذا عن أن اللفظين ـ في نَفْسَيْهما ـ عامّان يشملان غير اليهود والنصارى، ولكنهم رأوا أن المقصودَ في هذه الآية اليهودُ والنصارى على وجه التحديد؛ لأدلةٍ بَدَتْ لهم.

قال الطبري ـ بعد أن ذكر أن المقصودين في الآية هم اليهود والنصارى ـ : "وكلّ حائدٍ عن قَصْد السبيل، وسالكٍ غيرَ المنهج القويم، فضَالٌّ عند العرب؛ لإضلاله وَجهَ الطريق؛ فلذلك سمَّى الله جلَّ ذكره النصارَى ضُلّالاً؛ لخطئهم في الحقِّ مَنهجَ السبيل، وأخذِهم من الدِّين في غير الطريق المستقيم"[٣].

---

[١] من الأقوال التي لا يلتفت إليها ما ذكره القرطبي: "وقيل: ﴿ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ﴾ هو من أسقط فرض هذه السورة في الصلاة، و(الضَّالِّينَ) عن بركة قراءتها. حكاه السلمي في حقائقه والماوردي في تفسيره، وليس بشيء، قال الماوردي: وهذا وجه مردود". **تفسير القرطبي**، (١/١٢٥)، وينظر: السلمي، **حقائق التفسير**، (١/٤٥)، (تح: سيد عمران، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ولم أجد في **تفسير الماوردي** ذكراً لهذا القول، فضلاً على ردّه، ينظر: (١/٦٠، ٦١).

[٢] **تفسير الألوسي**، (١/٩٨).

[٣] **تفسير الطبري**، (١/٩٦).

فقد بدأ الطبريُّ كلامَه بلفظة (كلّ) الدالّة على العموم، لتشمل كلّ من يصدق عليه وصفُ الضلال، غير أنّه وجّه هذا الوصف بعد ذلك إلى النصارى.

وقال ابن كثير: "... غير صراط المغضوب عليهم، وهم الذين فسدت إرادتُهم، فعلموا الحقَّ وعَدَلوا عنه، ولا صراط الضالين، وهم الذين فقدوا العلم، فهم هائمون في الضلالة لا يهتدون إلى الحق، وأكّد الكلام بـ(لا)؛ ليدل على أن ثَمّ مسلكين فاسدين، وهما طريقة اليهود والنصارى .... وللفرق بين الطريقتين، ليجتنب كلّ واحد منهما؛ فإن طريقة أهل الإيمان مشتملة على العلم بالحق والعمل به، واليهود فقدوا العمل، والنصارى فقدوا العلم؛ ولهذا كان الغضبُ لليهود، والضلالُ للنصارى، لأن من عَلِمَ وتَرَك، استحقَّ الغضب، بخلاف من لم يعلم، والنصارى لما كانوا قاصدين شيئاً، لكنهم لا يهتدون إلى طريقه، لأنهم لم يأتوا الأمر من بابه، وهو اتّباع الحق، ضلّوا"[١].

فابنُ كثير ـ كالطبري ـ بدأ ببيان من يصدق عليهم الوصف، ثم خصّصه باليهود والنصارى، وسيتبيّن من الأدلة التي اعتمدها أصحاب هذا القول أنهم قصدوا التخصيص من كلامهم، لا أنّ اليهود والنصارى مثالان لفئتين يصدق عليهما وصفا المغضوب عليهم والضّالين، كما يصدق على غيرهما.

أصحاب هذا القول، هم: الطبري[٢]، ونسبه إلى ابن عباس، وابن مسعود، ومجاهد[٣]، وذهب إليه ابن عطية، والقرطبي، ونسبه إلى الجمهور، وقدّمه ـ في القبول ـ على أقوال أخرى، بقوله: "وتفسير النبي ﷺ[٤] أولى وأعلى وأحسن"، وهو قول ابن جزي، وابن كثير، والشهاب، والشوكاني، والألوسي، وسيد طنطاوي[٥].

---

[١] **تفسير ابن كثير**، (٤٧/١).

[٢] ينظر: **تفسير الطبري**، (٩١/١).

[٣] ينظر: **المصدر السابق**، (٩٢/١).

[٤] سيأتي في بيان أدلة هذا القول أنه قام على أحاديث نبوية شريفة.

[٥] ينظر: **تفسير ابن عطية**، (٩٢/١)، **وتفسير القرطبي**، (١٢٤/١، ١٢٥)، ابن جزي، **التسهيل**، (٣٤/١)، **وتفسير ابن كثير**، (٤٧/١)، **وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**، (١٤٥/١)، والشوكاني، **فتح القدير**، (٩٤/١)، **وتفسير الألوسي**، (٩٨/١)، وسيد طنطاوي، **التفسير الوسيط**، (٢٥/١).

القول الثاني:

الإبقاءُ على عموم اللفظين، وعدمُ تخصيصِهما باليهود والنصارى، بل جَعْلُ هاتين الطائفتين من جملة المقصُودِين، والمعنى: مطلق المغضوب عليهم والضالين.

قال أبو حيان: "و(المغضوب عليهم) و(الضالين) عامٌّ في كل من غُضِبَ عليه وضَلّ"[١]، وقال ابن عاشور: "ويشمل المغضوبُ عليهم والضالون فِرَقَ الكفر والفسوقِ والعصيان، فالمغضوبُ عليهم جنسٌ للفِرَق التي تعمّدت ذلك، واستخفّت بالديانة عن عمد، أو عن تأويل بعيد جداً، والضالون جنس للفِرَق التي أخطأت الدين عن سوء فهم وقلة إصغاء؛ وكلا الفريقين مذموم؛ لأننا مأمورون باتّباع سبيل الحق وصرف الجهد إلى إصابته، واليهود من الفريق الأول، والنصارى من الفريق الثاني"[٢].

وكلام ابن عاشور هذا فيه جمعٌ وتلخيصٌ لما ذكره بعضُ المفسرين من أوصافٍ للمغضوب عليهم وللضالين؛ إذ إنّ ما قالوه لا يخرج عن أن يكون كفراً أو فسوقاً أو عصياناً[٣].

من ذلك ما قاله النيسابوري: "المغضوب عليهم هم المائلون في كل خلق، أو اعتقاد إلى طرف التفريط، ومنهم اليهود ، والضّالون هم المائلون إلى طرف الإفراط، ومنهم النصارى"[٤].

ومنه ما قاله صاحب المنار: "وأما وصفُه تعالى الذين أنعم عليهم بأنهم غيرُ المغضوبِ عليهم ولا الضالين، فالمختارُ فيه أن المغضوبَ عليهم هم الذين خرجوا عن الحقّ بعدَ علمهم به، والذين بلغهم شرعُ الله ودينُه، فرفضوه، ولم يتقبّلوه؛ انصرافاً عن الدليل، ورِضاءً بما ورثوه من القيل، ووقوفاً عند التقليد، وعكوفاً على هوىً غيرِ رشيد ... وأنّ الضالين هم الذين لم يعرفوا الحقَّ ألبتة، أو لم يعرفوه على الوجه الصحيح الذي يُقرَن به العمل"[٥].

---

[١] أبو حيان، **البحر المحيط**، (١٥١/١).

[٢] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (١٩٦/١).

[٣] فلا يذهب الذهن إلى أنها أقوال مختلفة، بل كلّها تنضوي تحت قول واحد.

[٤] النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، (١١٢/١).

[٥] محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (٦٨/١).

ومنه كذلك ما نقله سيد طنطاوي عن بعض المفسرين، قال: " ... ومن المفسرين من قال بأن المراد بالمغضوب عليهم من فسدت إرادتهم؛ حيث علموا الحق، ولكنهم تركوه عناداً وجحوداً، وأن المراد بالضالين من فقدوا العلم، فهم تائهون في الضلالات، دون أن يهتدوا إلى طريق قويم"[١].

وهذا الذي أورده سيد طنطاوي ذكره ابن كثير ـ وهو من أنصار القول الأول ـ ، غير أن ابن كثير أتبعه بقوله: (وهما طريقتا اليهود والنصارى)، ومن هنا يتبيّن الفرق بين القولين، فهذان القولان وإن كانا يتفقان في دلالة اللفظين (المغضوب عليهم) و(الضالين) على العموم، غير أن الأول يخصّص هذه الدلالة في اليهود والنصارى؛ تمسّكاً بالأدلة التي سيأتي ذكرها، بينما يبقيها القول الثاني على عمومها لتشمل كلَّ من تَصْدُق عليه، ويتناوله الوصف، ومن جملتهم اليهود والنصارى، وسنرى كيف وجّهوا أدلة القول الأول.

أصحاب هذا القول، هم: الزمخشري، والرازي، والحرالي، والبيضاوي، والنسفي، وأبو حيان[٢]، والنيسابوري، والبقاعي، وأبو السعود، ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، وسيد قطب، وابن عاشور، وسعيد حوى، والشعراوي[٣].

---

[١] سيد طنطاوي، **التفسير الوسيط**، (١/٢٥).

[٢] ذكر أبو حيان هذا القول في **البحر المحيط**، ثم ذكر القول الآخر بصيغة التضعيف، والرواية التي أيّدته، وهي رواية عدي بن حاتم ـــ كما سيأتي ـــ، ثم قال: "وإذا صحّ هذا وجب المصير إليه"، (١/١٥١)، فهو لم يبتّ فيها، ولم يجزم بصحتها، وعلى هذا رأيت أنه من أصحاب القول الثاني، الذي يبقي اللفظين على العموم.

[٣] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (١/٢٦)، و**تفسير الرازي**، (١/٢٢٢، ٢٢٣)، و**تفسير البيضاوي**، (١/٣١)، و**تفسير النسفي**، (١/١٠)، وأبو حيان، **البحر المحيط**، (١/١٥١)، والنيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، (١/١١٢)، والبقاعي، **نظم الدرر**، (١/١٩)، وينظر فيه قول الحرالي، و**تفسير أبي السعود**، (١/١٩)، و**تفسير المنار**، (١/٦٨، ٩٨)، وسيد قطب، **في ظلال القرآن**، (١/٢٦)، وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (١/١٩٦)، وسعيد حوى، **الأساس في التفسير**، (١/٤٢)، و**تفسير الشعراوي**، (١/٨٩).

أدلّةُ القولين، ووجه الدلالة فيهما

أدلة القول الأول: (**المقصود هم اليهود والنصارى**)

استدلّ أصحاب هذا القول بأربعة أنواع من الأدلة:

الأول: آيات كريمة ورد فيها استحقاقُ اليهود غضبَ الله، وأخرى وُصفَ فيها النصارى بالضلال، أما اليهود، فقد قال الله فيهم: ﴿ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾[1] [البقرة : ٦١، آل عمران: ١١٢]، قال ابن عطية: "فهؤلاء اليهود، بدلالة قوله تعالى بعده: ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ ﴾ [البقرة] "[2]، كما قال تعالى فيهم: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ ۚ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [البقرة] [3]، وقال: ﴿ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ ﴾ [المائدة] [4]، وقال تعالى: ﴿ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾ [الفتح][5].

وجه الدلالة في هذه الآيات ـ على ما يرى أصحاب هذا القول ـ أنها إخبار عن اليهود بحلول غضب الله عليهم.

وأما النصارى، فقد استدلّوا بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [سورة المائدة] [6]. ووجهه أنَّ النصارى وُصفوا في هذه الآية بالضلال، كما يرى أصحاب هذا القول.

الثاني: أحاديث وردت عن النبي ﷺ، ذكر فيها أن المغضوب عليهم هم اليهود، والضالين هم النصارى.

---

[1] استدلّ بهذه الآية: ابن عطية في **تفسيره**، (٩٢/١)، والقرطبي في **تفسيره**، (١٢٥/١).

[2] **تفسير ابن عطية**، (٩٢/١).

[3] استدلّ بهذه الآية: ابن جزي في **التسهيل**، (٣٤/١)، والشوكاني في **فتح القدير**، (٩٤/١).

[4] استدلّ بهذه الآية: **الطبري**، (٩١/١)، **وابن عطية**، (٩٢/١)، وابن **كثير**، (٤٧/١)، **والألوسي**، (٩٩/١)، **والشوكاني**، (٩٤/١).

[5] استدلّ **القرطبي** بهذه الآية، (١٢٥/١).

[6] استدلّ بهذه الآية: **الطبري**، (٩٥/١)، **وابن عطية**، (٩٢/١)، وابن **كثير**، (٤٧/١)، **والقرطبي**، (١٢٥/١)، **والألوسي**، (٩٩/١).

وبعد الاطّلاع على هذه الأحاديث التي استشهد بها أصحاب هذا القول، يمكن رَجْعُها إلى أربعة أحاديث رئيسة، أذكرها هنا، ثم أبيّن حكمها عند مناقشتي هذا القولَ:

الحديث الأول: حديث طويل يروي قصة إسلام عدي بن حاتم ﷺ، أخرجه أحمد[١]، وابن أبي حاتم في التفسير[٢]، وابن حبان[٣]، والطبراني[٤]، ومحلّ الشاهد فيه قول النبي ﷺ: "إنّ المغضوب عليهم اليهود، وإنّ الضّالين النصارى"، وأخرجه الترمذي بلفظ آخر: "فإنّ اليهود مغضوب عليهم، وإنّ النصارى ضُلّال"، وقال: "حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من طريق سِماك بن حَرْب[٥]"[٦].

هذا هو الحديث الأبرز الذي استند إليه القائلون بهذا القول؛ إذ كان محلَّ قبولٍ عندهم، قال الألوسي: "حسّنه ابن حبان في صحيحه"[٧]، وقال الشهاب: "صحَّحه ابن حبان والحاكم وحسّنه الترمذي"[٨].

الحديث الثاني: حديث وادي القرى[٩]، أخرجه أحمد[١٠]، وأبو يعلى[١١]، والبيهقي في السنن الكبرى[١٢]، وشعب الإيمان[١٣]، وفيه أن رجلاً من بَلْقَيْنِ[١٤] سأل النبي ﷺ: يا رسول الله، من هؤلاء الذين نقاتل؟ قَالَ: "هؤلاء اليهود المغضوب عليهم، وهؤلاء النصارى الضالون".

---

[١] **مسند أحمد**، رقم الحديث: (١٩٣٨١)، ج٣٢، ص١٢٣.

[٢] ابن أبي حاتم، **تفسير القرآن العظيم**، (٣١/١).

[٣] **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، كتاب (إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة)، باب (ذكر عدي بن حاتم الطائي ﷺ)، رقم الحديث: (٧٢٠٦)، ج١٦، ص١٨٣، (تح: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣).

[٤] **المعجم الكبير**، رقم الحديث: (٢٣٧)، ج١٧، ص٩٩، (تح: حمدي السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٩٩٤).

[٥] سِمَاك بن حَرْب بن أوس البكري الهذلي، أبو المغيرة الكوفي، مات في آخر ولاية هشام بن عبد الملك، سنة (١٢٣هـ)، ينظر: ابن حبان، **الثقات**، (٣٣٩/٤)، (طبع تحت مراقبة: د. محمد خان، الهند، دائرة المعارف العثمانية بحيد آباد الدكن، ط١، ١٩٧٣)، والمزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، (١١٥/١٢)، (تح: بشار معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٠).

[٦] **سنن الترمذي**، أبواب (تفسير القرآن)، باب (ومن سورة فاتحة الكتاب)، رقم الحديث: (٢٩٥٣)، ج٥، ص٦٩-٧١.

[٧] **تفسير الألوسي**، (٩٨/١).

[٨] **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**، (١٤٥/١)، وما أخرجه الحاكم حديث آخر سيأتي.

[٩] "واد بين الشام والمدينة، وهو بين تيماء وخيبر، فيه قرى كثيرة؛ وبها سمي وادي القرى" ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، (٣٣٨/٤)، (بيروت، دار صادر، ط٢، ١٩٩٥).

[١٠] **مسند أحمد**، حديث رقم: (٢٠٣٥١)، ج، ٣٣، ص٤٦٠.

[١١] **مسند أبي يعلى**، رقم الحديث: (٧١٧٩)، ج١٣، ص١٣١، (تح: حسين سليم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، ط١، ١٩٨٤).

[١٢] **سنن البيهقي الكبرى**، كتاب (قسم الفيء والغنيمة)، باب (التسوية في الغنيمة)، رقم الحديث: (١٢٧١٠)، ج٦، ص٣٣٦.

[١٣] البيهقي، **الجامع شعب الإيمان**، باب (في أداء خمس المغنم إلى الإمام أو عامله على الغانمين)، رقم الحديث: (٤٠٢٠)، ج٦، ص١٧١، (تح: مختار الندوي، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ٢٠٠٣).

[١٤] "أي: بني القَيْن، وهو حي من بني أسد، كما قالوا: بلحارث، وبلهُجَيم، وهو من شواذ التخفيف"، **من حاشية الشيخ شعيب الأرناؤوط على مسند أحمد**، عند الحديث الذي سبق تخريجه.

الحديث الثالث: ما أخرجه أحمد[١]، وعبد الرزاق[٢]، وأبو داود[٣]، وابن حبان[٤]، والحاكم[٥]، عن الشَّرِيد بن سُوَيد، قال: "مرَّ بي رسول الله ﷺ وأنا جالس، وقد وضعت يدي اليسرى خلفَ ظهري واتّكأت، فقال النبي ﷺ: "أتقعد قِعدة المغضوب عليهم".

الحديث الرابع: أخرجه الطبري عن عدي بن حاتم: سألت النبي ﷺ عن قول الله جلّ وعزّ: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ۝٧﴾، قال: "هم اليهود"[٦].

وعنه أيضاً قال: سألت النبي ﷺ عن قول الله: ﴿وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾، قال: "النصارى هم الضالون"[٧].

وقد تعلّق أصحابُ هذا القول بهذه الأحاديث، وتلقّوها بالقبول، فكانت معتمَدَهم، ورأوا أنّ المصيرَ إليها متعيّن، قال القرطبي: "... وتفسير النبي ﷺ أولى وأعلى وأحسن"[٨]، وقال الشوكاني: "والمصير إلى هذا التفسير النبويّ مُتَعَيَّن"[٩].

وقد تمسّك الألوسي بما ورد عن النبي ﷺ في تفسير الآية، ورفض الخروج عنه قيد أَنْمُلة[١٠]، ورأى أن ما استدلّ به بعض المفسرين من الآيات الكريمة لا يَسْلَمُ من اعتراض، قال: "والأولى الاستدلال بالحديث؛ لأن الغضب والضلال وردا جميعاً في القرآن لجميع الكفار على العموم، فقد قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ ۝١٠٦﴾ [النحل] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ

---

[١] **مسند أحمد**، رقم الحديث: (١٩٤٥٤)، ج٣٢، ص٢٠٤.

[٢] **مصنف عبد الرزاق**، كتاب (الصلاة)، باب (الرجل يجلس معتمداً على يديه في الصلاة)، رقم الحديث: (٣٠٥٧)، ج٢، ص١٩٧، (تح: حبيب الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ).

[٣] **سنن أبي داود**، كتاب (الأدب)، باب (في الجلسة المكروهة)، رقم الحديث: (٤٨٥٠)، ج٤، ص٤١٣.

[٤] **صحيح ابن حبان**، باب (التواضع والكبر والعجب)، (ذكر الزجر عن اتّكاء المرء على يده اليسرى خلف ظهره في جلوسه)، رقم الحديث: (٥٦٧٤)، ج١٢، ص٤٨٨.

[٥] **مستدرك الحاكم**، كتاب (الأدب)، رقم الحديث: (٧٧٨٤)، ج٤، ص٤٠٣، وقال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، و لم يخرّجاه".

[٦] **تفسير الطبري**، (٩٢/١).

[٧] **المصدر السابق**، (٩٥/١).

[٨] **تفسير القرطبي**، (١٢٥/١).

[٩] **فتح القدير**، (٩٤/١).

[١٠] الأَنْمُلة: "المَفْصِلُ الأعْلى الذي فيه الظُّفرُ من الإِصْبَع". الصاحب بن عباد، **المحيط في اللغة**، باب (الثلاثي الصحيح / اللام والنون والميم)، (٣٢٩/١٠)، (تح: محمد آل ياسين، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٤).

كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴿١٦٧﴾ [النساء]، ووردا لليهود والنصارى جميعاً على الخصوص كما ذكره المستدل"[1].

كما شدّد النكير على من ضعّف هذا القول، ونسبه إلى الضلال البعيد، إن كان قد بلغه ما صحّ عن رسول الله ﷺ، وإن كان جاهلاً به، فقد تجاسر على تفسير كتاب الله تعالى، وقال: "وهل بعد قول رسول الله ﷺ الصادق الأمين قولٌ لقائل، أو قياس لقائس؟ هيهات هيهات، دون ذلك أهوال "[2]، وسيأتي كلامه بتمامه بعد قليل إن شاء الله.

الثالث: إجماع المفسرين، قال ابن أبي حاتم: "ولا أعلم في هذا الحرف اختلافاً بين المفسرين"[3]، ونقله عنه ـ على سبيل الإقرار ـ ابن كثير، والشوكاني، والألوسي[4].

ووصف الشوكاني هذا القول بأنه "الذي أطبق عليه أئمة التفسير من السلف"[5]، وبعد أن نقل الشهاب قول ابن أبي حاتم، قال: "فهذه حكاية إجماع منهم ـ أي المفسرين ـ فكيف يُعدَل عنه بالرأي؟"[6].

الرابع: أن ذكر (لا) في قوله: (ولا الضالّين) دليل على تغاير الطائفتين، وقد ذكر ابن جزي هذا على أنه دليل من ضمن أدلة أخرى قوّى بها هذا القول[7].

---

[1] **تفسير الألوسي**، (١/٩٩).
[2] **المصدر السابق**، (١/٩٩).
[3] ابن أبي حاتم، **تفسير القرآن العظيم**، (١/٣١).
[4] ينظر: **تفسير ابن كثير**، (١/٤٨)، والشوكاني، **فتح القدير**، (١/٩٤)، **وتفسير الألوسي**، (١/٩٨).
[5] الشوكاني، **فتح القدير**، (١/٩٤).
[6] **حاشية الشهاب على البيضاوي**، (١/١٤٥).
[7] ينظر: ابن جزي، **التسهيل**، ١/٣٤.

الاعتراضات على هذا القول

وردت على هذا القول بعض الاعتراضات من أصحاب القول الثاني، منها:

- الاعتراضُ الأول: لفظ الآية عام، والتقييد خلاف الأصل، فوجب توسيع دلالة اللفظ، ليشمل الكفارَ جميعَهم، ويؤكّد هذا أن الغضب والضلال كما ورد في بعض الآيات لليهود والنصارى على سبيل الخصوص، فقد وردا في القرآن الكريم لجميع الكفار على العموم، حيث قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ ﴿١٠٦﴾﴾ [النحل]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّوا۟ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٦٧﴾﴾ [النساء][1].

ونقل الرازي هذا الاعتراض، قائلاً: "المشهور أن المغضوب عليهم: هم اليهود؛ لقوله تعالى: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ ﴿٦٠﴾﴾ [المائدة]، والضالين: هم النصارى؛ لقوله تعالى: ﴿قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾ [المائدة]، وقيل: هذا ضعيف؛ لأنّ منكري الصانع والمشركين أخبثُ ديناً من اليهود والنصارى، فكان الاحترازُ عن دينهم أولى، بل الأولى أن يُحملَ المغضوبُ عليهم على كلّ من أخطأ في الأعمال الظاهرة، وهم الفُسّاق، ويُحملَ الضّالون على كلّ مَن أخطأ في الاعتقاد؛ لأنّ اللفظَ عامٌّ، والتقييد خلاف الأصل"[2].

وتولّى الألوسي الردّ على هذا الاعتراض، مع الانتباه إلى أن الألوسي نفسَه يتفق مع أصحاب القول الثاني على أن الضلال والغضب وردا في القرآن الكريم لجميع الكفار على العموم، وليس لليهود والنصارى فحسب، وقد سبقت الإشارة إلى هذا، غير أنه يرى أن في تفسير النبي ﷺ قطعاً لكل اجتهاد.

قال: "فمن زعم أن الحمل على ذلك ضعيف؛ لأن منكري الصانع والمشركين أخبث ديناً من اليهود والنصارى، فكان الاحتراز منهم أولى، بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كلّ من أخطأ في الأعمال الظاهرة، وهم الفُسَّاق، ويُحمل الضّالون على كلّ من أخطأ في الاعتقاد؛ لأن اللفظ عام والتقييد

[1] نقل هذا الاعتراض الشهاب الخفاجي عن مخالفي هذا القول، تنظر: **حاشيته على تفسير البيضاوي**، (١/١٤٥). وتنظر: **حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي**، (١/١٠٧). وهذا دليل من أدلة القول الثاني.

[2] **تفسير الرازي**، (١/٢٢٢، ٢٢٣).

خلاف الأصل، فقد ضلّ ضلالاً بعيداً، إن كان قد بلغه ما صحّ عن رسول الله ﷺ، وإلا فقد تجاسر على تفسير كتاب الله تعالى مع الجهل بأحاديث رسول الله ﷺ، وما قاله في منكري الصانع لا يُعتدّ به؛ لأن من لا دين له لا يُعتدّ بذكره.

والعجب من الإمام الرازي أنه نقل هذا، ولم يتعقبه بشيء سوى أنه زاد في الشطرنج بغلاً، فقال: ويحتمل أن يقال: المغضوب عليهم هم الكفّار، والضّالون هم المنافقون، وعلّله بما في أول البقرة من ذكر المؤمنين ثم الكفار ثم المنافقين، فقاس ما هنا على ما هناك، وهل بعد قول رسول الله ﷺ، الصادق الأمين قول لقائل، أو قياس لقائس ؟! هيهات هيهات، دون ذلك أهوال"[1].

– الاعتراض الثاني: لم يقتصر اقتران اليهود بنزول غضب الله عليهم في القرآن الكريم، بل ورد وصفهم بالضلال، كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ٦٠﴾ [المائدة]، فلا وجه لتخصيص المغضوب عليهم باليهود، دون الضالين.

وأُجيبَ عن هذا الاعتراض بأن وصفهم بالمغضوب عليهم لا ينافي اتصافهم بالضلال[2].

– الاعتراض الثالث اتّجه إلى الطعن في صحة هذه الأحاديث، فقد رأى الشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا أن هذه الأحاديث لم تسلم من الضعف؛ لورودها من طريق سِماك بن حرب[3]، الذي جرّحه بعض العلماء[4]، وسيأتي تمام كلام الشيخ[5].

ولعل الجواب عن هذه الاعتراضات جميعها من قِبل أصحاب هذا القول هو التمسّك بدليلهم الأقوى، وهو حديث النبي ﷺ؛ إذ رأوا صحّته، ولم يختلفوا في تعيّن المصير إليه.

---

[1] **تفسير الألوسي**، (١/٩٨، ٩٩).

[2] نقل هذا الاعتراض الراغب الأصفهاني، وردّ عليه في (**مقدمة جامع التفاسير**)، ص١٤٠. وينظر كذلك: **حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي**، (١/١٠٨).

[3] تقدّمت ترجمته، وقد نقلت أقوال العلماء فيه بتوسع، ص١٠٦، عند مناقشتي هذه الأحاديث.

[4] ينظر: محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (١/٩٧، ٩٨).

[5] وذلك في الردّ على الاعتراضات التي وُجّهت للقول الثاني، ينظر: ص(٢٠١، ٢٠٢).

أدلة القول الثاني: (مطلق المغضوب عليهم والضالين)

استدلّ أصحاب هذا القول بثلاثة أنواع من الأدلة:

الأول: عموم اللفظ، والعموم هو الأصل، والتقييد خلاف الأصل[1].

الثاني: ورود آيات قرآنية كريمة تصف غير اليهود والنصارى باستحقاق الغضب وبالضلال، فقد نسب القرآن كلاً من الغضب والضلال إلى جميع الكفار، حيث قال: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ ﴿١٠٦﴾﴾ [النحل]، وقال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوا۟ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّوا۟ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٦٧﴾﴾ [النساء]، فليس لتخصيص هذين الوصفين بهاتين الفئتين مستند في القرآن[2].

الثالث: السباق، ويتمثل هذا بأن ﴿ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ و ﴿ٱلضَّآلِّينَ﴾ جاءا بمقابلة قوله: ﴿ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾، وهو عام يشمل كلَّ من أنعم الله عليه، فيكون المراد بهما جميع ملل الكفر[3].

الاعتراضات على هذا القول

اعتراض واحد ورد على هذا القول، وهو أنه يعارِض ما ورد عن النبي ﷺ من الأحاديث التي تقدّم ذكرها مما جعله أصحاب القول الأول دليلاً على ما ذهبوا إليه، وهي ـ كما وصفوها ـ صحيحة، لا ينبغي العدول عنها، وقد تقدّم نكير الألوسي على من خالف أحاديث النبي ﷺ.

غير أنَّ أصحاب هذا القول وجّهوا تلك الأحاديث بأن ما ورد فيها كان على سبيل التمثيل، لا التخصيص؛ لما أن هذين الفريقين اشتُهرا بهذين الوصفين.

[1] ينظر: **تفسير الرازي**، (١/٢٢٣).

[2] نقل هذا الشهابُ الخفاجي عن مخالفي هذا القول، تنظر: **حاشيته على تفسير البيضاوي**، (١/١٤٥). وتنظر: **حاشية شيخ زادة على تفسير البيضاوي**، (١/١٠٧).

[3] ينظر: **تفسير أبي السعود**، (١/١٩)، وينظر ما قاله شيخ زادة في **حاشيته** شارحاً كلامَ البيضاوي، (١/١٠٧).

قال ابن عاشور: "وما ورد في الأثر مما ظاهره تفسير (المغضوب عليهم) باليهود، و(الضالين) بالنصارى، فهو إشارة إلى أن في الآية تعريضاً بهذين الفريقين اللذين حقَّ عليهما هذان الوصفان؛ لأن كلاً منهما صار عَلَماً فيما أريد التعريض به فيه"[١].

وقال أيضاً: "فاليهود مَثَلٌ للفريق الأول، والنصارى من جملة الفريق الثاني، كما ورد به الحديث عن النبيء ﷺ في (جامع الترمذي)، وحسَّنه، وما ورد في الأثر من تفسير (المغضوب عليهم) باليهود، و(الضالين) بالنصارى ، فهو من قبيل التمثيل بأشْهَر الفرق التي حق عليها هذان الوصفَان، فقد كان العرب يعرفون اليهود في خيبر والنضير وبعض سكان المدينة، وفي عرب اليمن، وكانوا يعرفون نصارى العرب مثل تغلب وكلب وبعض قضاعة، وكل أولئك بدّلوا وغيّروا وتنكّبوا عن الصراط المستقيم الذي أرشدهم الله إليه، وتفرّقوا في بنيات الطرق على تفاوت في ذلك.

فاليهود تمرّدوا على أنبيائهم وأحبارهم غير مرة، وبدلوا الشريعة عمداً، فلزمهم وصفُ (المغضوب عليهم)، وعَلِقَ بهم في آيات كثيرة.

والنصارى ضلّوا بعدَ الحواريين، وأساءوا فهم معنى التقديس في عيسى عليه السلام فزعموه ابن الله على الحقيقة"[٢].

وفصّل محمد رشيد رضا في بيان عدم اعتماد الشيخ محمد عبده هذه الأحاديثَ، ومن المفيد نقل رأيه بطوله هنا، قال: "وَرَدَ في الحديث المرفوع تفسير (المغضوب عليهم) باليهود، و(الضالين) بالنصارى، رواه أحمد، والترمذي، وحسّنه ابن حبان، وصحّحه، وغيرهم، ونقلنا عن شيخنا الأستاذ الإمام (ص٦٦) عزوَه إلى بعضهم، أي بعض المفسرين، وهو يريد أن بعض المفسرين اختار أنّ هذا هو المعنى المراد، وهو لم يكن يجهل أن هذا روي مرفوعاً، ولكنّه كان يعلم ـ مع هذا ـ أن أكثر المفسرين فسّروا اللفظين بما يدلّان عليه لغة، حتى بعض أهل الحديث منهم، وكأنهم لم يروا أن الحديث صحيح، فقد قال البغوي الملقّب بمحيي السنّة في تفسيره (معالم التنزيل) بعد تفسيرهما بمدلولهما اللغوي، قيل: "(المغضوب عليهم) هم اليهود، و(الضالون) هم النصارى؛ لأن الله تعالى حَكَم على اليهود بالغضب،

[١] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (١/١٩٦).
[٢] **المصدر السابق**، (١/١٩٩، ٢٠٠).

فقال: ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيۡهِ ٦٠﴾ [المائدة]، وحَكَم على النصارى بالضلال، فقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ ٧٧﴾[المائدة]، وقال سهل بن عبد الله: غير المغضوب عليهم بالبدعة، ولا الضالين عن السنة" ا.هـ. فعبّر عن القول بـ(قيل) الدالّ على ضعفه عنده، ولم يستدلّ عليه بالحديث"[1].

ـ ثم قال ـ: قال الحافظ ابن كثير في تفسيره: "غير صراط المغضوب عليهم، وهم الذين فسدت إرادتهم، فعلموا الحقّ، وعدلوا عنه، ولا صراط الضالين، وهم الذين فقدوا العلم، فهم هائمون في الضلالة، لا يهتدون إلى الحق، وأكّد الكلام بـ(لا)، ليدلّ على أنّ ثمّ مسلكين فاسدين، وهما: طريقة اليهود والنصارى" ا.هـ [2].

ـ وأكمل قائلاً ـ : وبعد كلام طويل في إعراب (غير) و(لا) إنما جيئ بـ(لا) لتأكيد النفي؛ لئلا يُتوهّم أنه معطوف على (الذين أنعمت عليهم)، وللفرق بين الطريقتين، لتجتنب كلُّ واحدة منهما، فإن طريقة أهل الإيمان مشتملة على العلم بالحق، والعمل به، واليهود فقدوا العمل، والنصارى فقدوا العلم، ولهذا كان الغضب لليهود، والضلال للنصارى، واستشهدوا بالآيتين اللتين استشهد بهما البغوي، ثم ذكر الحديث ورواياته، وهو عند أحمد، والترمذي، وكذا ابن حبان، من طريق سِماك بن حَرب، عن عدي بن حاتم، قال الترمذي: "حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديثه"، وسِماك ضعّفه جماعة، ووثّقه آخرون، واتفقوا على أنه تغيّر في آخر عمره، بل خَرِف، فما رواه في هذه الحال، فلا جدال في ردّه بالاتّفاق. وأخرجه ابن مردويه عن أبي ذر أيضاً بسند، قال الحافظ في الفتح: "إنه حسن"، وقال ابن أبي حاتم: "إنه لا يعرف في تفسيرهما بما ذكر خلافاً"، يعني المأثور، ومع هذا نقول: إنّ ما ذكره المحققون من الوجوه الأخرى لا يعدّ مخالفة للمأثور الذي هو من قبيل تفسير العامّ ببعض أفراده، من قبيل التمثيل لا التخصيص، ولا الحصر بالأولى"[3].

---

[1] محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (١/٩٧).

[2] أختلفُ مع الأستاذ ــــ رحمه الله ــــ في هذا؛ فإن كلام ابن كثير فيه تصريح بتخصيص اللفظين باليهود والنصارى، والتعميم الذي ورد في بداية كلامه، هو مقدمة لما أراد أن يصل إليه من تخصيص، ولذلك فقد رأيت أن ابن كثير من أصحاب القول الأول.

[3] محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (١/٩٧، ٩٨).

فالحديث ـ إذن ـ لم يكن خافياً على أصحاب القول الثاني، غير أن عدم وقوفهم عنده كان بسبب عدم التسليم بصحته، أو لعدم حملهم إياه على التخصيص، فهو لا يمنع من دخول غير اليهود والنصارى في هذين الوصفين، فهذا التعميم في الدلالة ـ إذن ـ لا يتعارض مع هذه الأحاديث، على فرض صحّتها، كما يرى أصحاب هذا القول.

تحرير محل النزاع، وثمرته

كان موضع النزاع بين المفسرين في المقصودين من (المغضوب عليهم)، و(الضالّين)، أهو خاص باليهود والنصارى، أم عام لكلّ من استحق غضب الله ﷻ، وصدق عليه وصف الضلال، ويكون اليهود والنصارى من جملتهم.

وثمرة هذا الخلاف تظهر في بيان المنعَمِ عليهم، المذكورين في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾، فعلى القول الأول، يكون هؤلاء المنعم عليهم مغايرين لليهود والنصارى فحسب، وهذه المغايرة لا تتعرض لغير اليهود والنصارى من الكفار وأهل الفسوق، أي إن الآية على هذا القول لا تثبت المغايرةَ بين المنعَم عليهم وبقيةِ فرقِ الكفر، وعلى هذا، فإنه لا يخرج من وصف الصراط المستقيم صراط بقية فرق الكفر والفسوق.

أما على القول الثاني، فإن هؤلاء المنعم عليهم مغايرون لكل من استحقّ غضب الله، أو وُصف بالضلال، فالمنعم عليهم سالمون من هذين الوصفين سلامة مطلقة، وعلى هذا القول فإن جميع فرق الكفر والفسوق من اليهود والنصارى وغيرهم مغايرون للمنعم عليهم، ويخرج من وصف الصراط المستقيم جميع طرق الكفر والفسوق.

أسباب الاختلاف

يمكن رجع الاختلاف بين المفسرين إلى الأسباب التالية:

- تعارض عموم اللفظين (المغضوب عليهم – الضالين)، مع تخصيص الأحاديث النبوية، وما نتج عن ذلك من وقوف الفريق الأول عند الأحاديث بما تحمله في ظاهرها من معنى التخصيص، وتجويز الفريق الثاني الزيادة عليها بما لا يخالفها؛ أخذاً بعموم اللفظ.

- الاختلاف في تصحيح هذه الأحاديث، فمن المفسرين من قَبِلَها، ومنهم من رأى أنها لا تَسْلَمُ من الطعن.

- ورود آيات كريمة تنسب الغضب والضلال إلى اليهود والنصارى، وآيات أخرى تنسبهما إلى الكفار عموماً.

- اعتقاد الفريق الأول تحقُّقَ الإجماع على تخصيص الآية باليهود والنصارى، مما زاد من تمسّكهم بهذا الرأي، بينما غابت هذه الدعوى من كلام الفريق الثاني، فيُعلم عدم اعتدادهم بها، ولذلك لم يقفوا عندها.

مناقشة الأقوالِ وأدلّتِها

سأناقش أدلة الفريقين من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: النظر في الآيات الكريمة التي ورد فيها ذكر الغضب والضلال، وإلى مَن نُسب هذان الوصفان، بعد التأمل في سياقاتها.

المحور الثاني: وقفة مع الأحاديث النبوية الشريفة التي ورد فيها وصف اليهود بالمغضوب عليهم، والنصارى بالضّالّين، من حيث صحّتها، ومن حيث علاقتها بتفسير الآية محلَّ البحث، ومن حيث تعارضها مع عموم لفظ الآية الكريمة.

المحور الثالث: التحقّق من دعوى الإجماع.

المحور الرابع: دلالة ذكر (لا) بين الوصفين.

أقول ـ ومن الله وحده العون والتوفيق ـ :

المحور الأول: الآيات الكريمة التي ورد فيها ذكر الغضب والضلال، استند إليها الفريقان، أما أصحاب القول الأول، فقد نظروا إلى الآيات التي جاء فيها الغضب مقترناً باليهود، وتلك التي اقترن فيها الضلال بالنصارى، ولم يلتفتوا إلى الآيات التي أُطلق فيها الوصفان على الكفار عموماً.

وأما أصحاب القول الثاني، فقد نظروا إلى الآيات التي أُطلق فيها الوصفان على عموم الكفار، ورأوا أنها كفيلة بردّ القول بالتخصيص.

وأبدأ بأصحاب القول الأول، ولي على استشهادهم بتلك الآيات ملحوظات ثلاث:

الأولى: أن استقراءهم الآياتِ التي ورد فيها ذكر الغضب والضلال كان استقراءً ناقصاً، فقد أغفلوا الآيات التي ذكرها أصحاب القول الثاني، وما أرى أنهم فعلوا هذا إلا لأنهم جعلوا رأيهم هو الأساس، وانتقوا من بعدُ ما يؤيده من الآيات، والاستقراء الناقص لا يُبنى عليه نتائج صحيحة.

وهذا الاستقراء الناقص يفسّر عدم اعتماد الألوسي ـ وهو من أصحاب القول الأول ـ هذه الآيات في الاستدلال على رأيه، قال "والأولى الاستدلال بالحديث؛ لأن الغضب والضلال وردا جميعاً في القرآن لجميع الكفار على العموم"[1].

الثانية: على فرض صحة استقرائهم، ليس هناك ما يدعو لحمل الآية ـ محلَّ البحث ـ على تلك الآيات التي استشهدوا بها، فلا وجه للجمع بين الآيات، خصوصاً وأن اللفظ عام في هذه الآية، وأن اليهود والنصارى لم يسبق لهم ذكر.

وفي الآيات التي نُسب فيها الوصفان لعموم الكفار دليل كاف للردّ على أصحاب القول الأول في تمسّكهم بدلالة الآيات التي استشهدوا بها على تخصيص ما ورد في آية سورة الفاتحة باليهود والنصارى؛ إذ إنّ حمل آية الفاتحة على الآيات التي خصّصت الوصفين باليهود والنصارى دون الآيات التي عمّت الكفار لا موجِّه له.

---

[1] **تفسير الألوسي**، (١/٩٩).

الثالثة: عند النظر في الآيات التي استشهد بها هذا الفريق، نجد أن بعضاً منها لا يسعفهم فيما أرادوا إثباته، ويوضّح هذا أن قوله تعالى: ﴿ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ ﴿٦﴾ ﴾ [الفتح] لم يرد في حقّ اليهود كما ذكر القرطبي[1]؛ فبداية الآية صريحة في أنها تبيّن جزاء المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات على العموم[2]، وليست خاصّة باليهود، قال تعالى: ﴿ وَيُعَذِّبَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ وَٱلۡمُشۡرِكَٰتِ ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوۡءِۚ عَلَيۡهِمۡ دَآئِرَةُ ٱلسَّوۡءِۖ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَلَعَنَهُمۡ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرٗا ﴿٦﴾ ﴾ [الفتح].

وكذلك قوله تعالى: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾ ﴾ [المائدة]، الذي جعله أصحاب هذا القول دليلاً على أن المراد من (الضالين) النصارى، والحقيقة أن الضلال الوارد في هذه الآية ليس في حقّ النصارى، فالقوم الذين (قد ضلوا من قبل وأضلوا) هم اليهود، والنهي موجّه للنصارى، قال الطبري: "وهذا خطابٌ من الله تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ. يقول تعالى ذكره: (قل) يا محمد لهؤلاء الغالية من النصارى في المسيح: (يا أهل الكتاب)، يعني بـ(الكتاب) الإنجيل، (لا تغلوا في دينكم)، يقول: لا تفرِطوا في القول فيما تدينون به من أمر المسيح، فتُجاوِزُوا فيه الحقَّ إلى الباطل، فتقولوا فيه: (هو الله)، أو (هو ابنه)، ولكن قولوا: (هو عبد الله، وكلمته ألقاها إلى مريم، وروح منه)، (ولا تتبعوا أهواءَ قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً)، يقول: ولا تتبعوا أيضاً في المسيح أهواء اليهود الذين قد ضلوا قبلكم عن سبيل الهدى في القول فيه ... ، (وأضلوا كثيراً)، يقول تعالى ذكره: وأضلّ هؤلاء اليهود كثيراً من الناس، فحادوا بهم عن طريق الحقّ، وحملوهم على الكفر بالله والتكذيب بالمسيح، (وضلّوا عن سواء السبيل)، يقول: وضلّ هؤلاء اليهود عن قصد الطريق، وركبوا غير محجّة الحق، وإنما يعني تعالى ذكره بذلك كفرَهم بالله، وتكذيبَهم رسلَه عيسى ومحمداً ﷺ، وذهابَهم عن الإيمان وبُعدَهم منه، وذلك كان ضلالهم الذي وصفهم الله به"[3].

---

[1] ينظر: **تفسير القرطبي**، (١/١٢٥).

[2] ينظر: **تفسير الطبري**، (٢٦/٨٦).

[3] **تفسير الطبري**، (٦/٣٧٥).

وقال ابن عطية: "وهذه المخاطبة هي للنصارى الذين غلوا في عيسى، والقوم الذين نهي النصارى عن اتباع أهوائهم بنو إسرائيل"[1].

والعجيب أن المفسرين الذين قالوا في آية المائدة إن هؤلاء القوم الذين ضلّوا هم اليهود[2]، قرنوا بينها وبين آية الفاتحة، وقالوا إن المراد من (الضالين) في سورة الفاتحة هم النصارى !!

وعلى هذا، فإنّ أصحاب هذا القول، وإن وجدوا ما يستندون إليه من الآيات في إثبات اقتران الغضب باليهود، فليس لديهم ما يُسعفهم ـ من الآيات ـ في نسبة الضلال إلى النصارى.

هذه الملحوظات الثلاث من شأنها أن تُضعف استدلال أصحاب القول الأول بالآيات الكريمة التي استشهدوا بها.

أما الآيات التي استشهد بها أصحاب القول الثاني، فهي واضحة في دلالتها على إرادة عموم الكفار، فـ(مَن) في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ ١٠٦﴾ [النحل]، و(الذين كفروا) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدۡ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ١٦٧﴾ [النساء]، لفظان يدلّان على العموم، فالغضب ملازم لكل من يشرح بالكفر صدراً، والضلال ثابت للذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله، ولم تخصّ الآيتان فئةً دون أخرى من فئات الكفر.

وبهذا يظهر أن أصحاب القول الثاني أسدّ نظراً، وأوفق حكماً؛ إذ إنّ استدلالهم بالآيات الكريمة كان صحيحاً، لا اعتراض عليه.

المحور الثاني: **الأحاديث التي استدلّ بها أصحاب القول الأول**: هي أحاديث أربعة رئيسة، سبق ذكرها، وتخريجها من مظانّها[3]، وسأتناولها من ثلاث جهات:

الأولى: درجتها من الصحة.

الثانية: علاقتها بتفسير الآية محلّ البحث.

الثالثة: تعارضها مع عموم لفظ الآية.

---

[1] **تفسير ابن عطية**، (٢٢٧/٣).

[2] منهم الطبري، وابن عطية، كما تقدّم.

[3] ينظر: ص (١٠٦، ١٠٧).

الجهة الأولى: درجة هذه الأحاديث:

الحديث الأول: وهو ما جاء في قصّة إسلام عدي بن حاتم ﷺ، وقد تلقّاه أصحابُ هذا القول بالقبول، في حين أننا نجد من يطعن في سلامته؛ لوروده من طريق سِمَاك بن حَرْب[1]، وقد تقدّم كلام صاحب المنار في هذا، وأعيد موضع الشاهد من كلامه، قال: "وسِماك هذا ضعّفه جماعة، ووثّقه آخرون، واتّفقوا على أنه تغيّر في آخر عمره، بل خَرِف، فما رواه في هذه الحال، فلا جدال في ردّه بالاتفاق"[2].

وفي الحقيقة، فإن ما يطعن في صحة هذا الحديث ليس سماكاً فحسب؛ ذلك أن مدار الحديث على (سماك بن حرب)، و(عبّاد بن حُبَيْش[3])، ولم يسلم عبّاد من الجرح أيضاً، كما سيأتي.

وعند البحث في كتب الجرح والتعديل، يتبيّن أن هناك من وثّق سِماكاً بن حَرْب، وهناك من طعن فيه، قال عنه أبو حاتم: "صدوق، ثقة"[4]، ونقل ابن حجر عن ابن عدي قوله: "ولسِماك حديث كثير مستقيم إن شاء الله، وهو من كبار تابعي أهل الكوفة، وأحاديثه حِسان، وهو صدوق لا بأس به"[5]، وقال الذهبي: "ثقة، ساء حفظه"[6]، وذكره ابن حبان في (الثقات)[7]، وقال: "يخطئ كثيراً"[8]، وقال عنه أحمد

---

[1] تقدمت ترجمته، ص١٠٦.

[2] محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (٩٨/١).

[3] عبّاد بن حُبيش الكوفي، لم ترد عنه معلومات في كتب الطبقات، سوى أنه كوفي، وأنه شيخ (سماك بن حرب). ينظر: ابن حبان، **الثقات**، (١٤٢/٥)، والمزي، **تهذيب الكمال**، (١١٠/١٤).

[4] ابن أبي حاتم، **الجرح والتعديل**، (٢٨٠/٤)، (الهند، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٥٢).

[5] ابن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**، (٢٣٤/٤).

[6] الذهبي، **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، (٤٦٥/١، ٤٦٦)، (تح: محمد عوامة، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، ط١، ١٩٩٢).

[7] ابن حبان، **الثقات**، (٤٥٩/٥)، قال الكتاني: "إلا أنه ذكر فيه عدداً كثيراً، وخلقاً عظيماً من المجهولين الذين لا يعرف هؤلاء غيرُه أحوالَهم، وطريقته فيه أنه يذكر من لم يعرفه بجرح، وإن كان مجهولاً لم يُعرف حاله، فينبغي أن يُتنبَّه لهذا، ويعرف أن توثيقه للرجل بمجرد ذكره في هذا الكتاب من أدنى درجات التوثيق، وقد قال هو في أثناء كلامه: والعَدْل مَن لم يُعرف منه الجرح؛ إذ الجرح ضد العَدْل، فمن لم يُعرف بجرح، فهو عَدل، حتى يتبين ضدُّه. اهـ، وهذه طريقته في التفرقة بين العدل وغيره، ووافقه عليها بعضهم، وخالفه الأكثرون"، الكتاني، **الرسالة المستطرفة**، ص١٤٦، (تح: محمد الزمزمي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط٦، ٢٠٠٠). وينظر ما قاله السخاوي في منهج ابن حبان في هذا: **فتح المغيث**، (٤٨/٢)، (تح: علي حسين، مصر، مكتبة السنة، ط١، ٢٠٠٣).

[8] ابن حبان، **الثقات**، (٣٣٩/٤).

بن حنبل: "مضطرب الحـديث"[١]، ونقل الذهبي وابن حجر عن النسائي قوله: " إذا انفرد بأصل لم يكن بحجة، لأنه كان يُلقَّن فيتلقَّن"[٢]، وذكره العلائي في (المختلطين)، وذكر أنه خَرِف[٣].

بالاعتماد على أقوال علماء الجرح والتعديل، يظهر أن سِماكاً بن حرب مطعون في ضبطه، ومشكوك في ما يرويه، لا سيما أنه تفرّد في هذا الحديث.

أما عبّاد بن حُبيش، فقد قال عنه الذهبي: "لا يُعرف"[٤]، وجهّله ابن القطان، كما ذكر ذلك عنه ابن حجر[٥]، وذكره ابن حبان في (الثقات)[٦]، وقد تقدّم أن توثيق ابن حبان بمجرد ذكره في كتابه من أدنى درجات التوثيق[٧].

وجود هذين الراويين في هذا السند أضعفه، غير أن ضعف السند لا يلزم منه ضعف المتن؛ لورود معنى الحديث من طريق آخر، فقد تابع الشَّعْبِي[٨] ـ وهو ثقة[٩] ـ عبّاداً في موضع الشاهد من الحديث، وهو قول النبي ﷺ : "المغضوب عليهم اليهود، والضالون النصارى"[١٠].

وبورود الحديث من طريق آخر، يتقوّى، ويرتقي ليصبح في درجة (الحسن لغيره)، ولهذا، فإنه يُقبل، ولا يُردّ.

---

[١] السيد أبو المعاطي النوري، وآخرون، **موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله**، (١١٢/٢)، (بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٧).

[٢] الذهبي، **ميزان الاعتدال**، (٢٣٣/٢)، (تح: علي البجاوي، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٩٦٣)، وابن حجر، **تهذيب التهذيب**، (٢٣٤/٤). ولم أجد كلام النسائي هذا في (**الضعفاء والمتروكون**)، (تح: محمود زايد، حلب، دار الوعي، ط١، ١٣٩٦هـ)، ولا في (**الطبقات**)، (تح: مشهور حسن، الزرقاء، مكتبة المنار، ط١، ١٩٨٧).

[٣] العلائي، **المختلطين**، (٤٩/١)، (تح: رفعت فوزي وزميله، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٩٦).

[٤] الذهبي، **ميزان الاعتدال**، (٣٦٥/٢).

[٥] ينظر: ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، (٩١/٥).

[٦] ابن حبان، **الثقات**، (١٤٢/٥).

[٧] ينظر: ص(٢١٩)، حاشية (٧).

[٨] هو أبو عمرو عامر بن شراحيل الشعبي الهمداني الكوفي، علامة التابعين، مولده في خلافة عمر في ما قيل، ومات سنة (١٠٩هـ). ينظر: المزي، **تهذيب الكمال**، (٢٨/١٤)، الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، (٦٣/١)، وابن حجر، **تهذيب التهذيب**، (٦٧/٥).

[٩] وثّقه ابن معين وأبو زرعة، وغير واحد، ينظر: المزي، **تهذيب الكمال**، (٢٨/١٤ – وما بعدها)، وابن حجر، **تهذيب التهذيب**، (٦٧/٥).

[١٠] أخرجه الطبراني في **المعجم الأوسط**، (١٣٩/٤)، (تح: طارق بن عوض، وزميله، دار الحرمين، القاهرة، د.ط، ١٤١٥هـ).

الحديث الثاني: حديث وادي القرى حديث صحيح، ذكره الهيثمي في (مجمع الزوائد)، وقال: "رجاله رجال الصحيح"[١]، وقال الشيخ شعيب إن إسناده صحيح، ورجاله ثقات رجال الصحيح، غير صحابيِّه، ولا تضرّ جهالته[٢]. فليس هناك ما يطعن في هذا الحديث.

الحديث الثالث: وهو حديث الشَّرِيد بن سُوَيد، وفيه ابن جريج[٣]، وهو مدلّس، غير أنه صرّح بالتحديث في مصنف عبد الرزاق[٤]، وليس هناك ما يطعن في هذا الحديث كذلك.

الحديث الرابع: لم يخرِجه غير الطبري، وفيه مُرَيّ بن قَطَرِيّ[٥]، وقد تعارضت أقوال العلماء فيه، ففي حين أن ابن معين وثّقه[٦]، وذكره ابن حبان في الثقات[٧]، نجد الذهبي يجهّله، بقوله: "لا يُعرف"[٨]، وابن حجر في (تهذيب التهذيب) ينقل كلام الذهبي دون تعليق[٩].

وتوثيق ابن معين يُقدّم؛ ذلك أنه من المتشدّدين في الجرح والتعديل، وقد صنّفه الذهبي ضمن المتثبّتين في التعديل، المتعنّتين في الجرح، وذلك في كتابه (ذكر من يُعتمَد قوله في الجرح والتعديل)، وقال عن هذا الصنف من علماء الجرح والتعديل: "فهذا إذا وثّق شخصاً، فعضّ على قوله بناجذيك، وتمسّك بتوثيقه"[١٠].

---

[١] الهيثمي، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، (٣١١/٦)، (تح: حسام القدسي، مكتبة القدسي ، القاهرة، ١٩٩٤).

[٢] ينظر تعليقه في حاشية (٤)، من **تحقيقه على مسند أحمد**، رقم الحديث: (٢٠٣٥١)، ج٣٣، ص٤٦٠.

[٣] عبد الملك بن عبد العزيز بن جُرَيْج القرشي، ويكنى بأبي الوليد، توفي سنة (١٤٩هـ). ينظر: المزي، **تهذيب الكمال**، (٣٣٨/١٨ وما بعدها)، قال عنه ابن حجر في (**طبقات المدلسين**): "فقيه الحجاز مشهور بالعلم والثبت، كثير الحديث، وصفه النسائي وغيره بالتدليس، قال الدارقطني: شرّ التدليس تدليس بن جريج؛ فإنه قبيح التدليس، لا يدلس إلا فيما سمعه من مجروح" (٤١/١)، (تح: عاصم القريوني، الأردن، مكتبة المنار، ط١، د.ت).

[٤] **مصنف عبد الرزاق**، كتاب (الصلاة)، باب (الرجل يجلس معتمداً على يديه في الصلاة)، رقم الحديث: (٣٠٥٧)، ج٢، ص١٩٧.

[٥] مُرَيّ بن قَطَرِي الكوفي، تفرّد عنه سماك بن حرب. ينظر: المزي، **تهذيب الكمال**، (٤١٤/٢٧)، والذهبي، **ميزان الاعتدال**، (٩٥/٤). وسيأتي الحديث بعد قليل عن رأي علماء الجرح والتعديل فيه.

[٦] **تاريخ ابن معين – رواية الدارمي**، (٢٠٥/١)، (تح: أحمد سيف، دمشق، دار المأمون، د.ط، د.ت).

[٧] تقدّم كلام الكتاني في توثيق ابن حبان، وأن توثيقه للرجل بمجرد ذكره في كتابه (الثقات) من أدنى درجات التوثيق. ينظر: ص(٢١٩)، حاشية (٧).

[٨] الذهبي، **ميزان الاعتدال**، (٩٥/٤).

[٩] ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، (٩٩/١٠).

[١٠] الذهبي، **ذِكْرُ مَن يُعتمد قوله في الجرح والتعديل**، ص١٧٢، (مطبوع ضمن كتاب (أربع رسائل في علوم الحديث)، تح: عبد الفتاح أبو غدّة، بيروت، دار البشائر، ط٤، ١٩٩٠).

وقد قوّى الشيخ أحمد شاكر هذه الرواية بما ورد عن أبي ذر ﷺ، قال: "سألت النبي ﷺ عن المغضوب عليهم، قال: اليهود، قلت: الضالين؟ قال: النصارى"؛ قال ابن حجر: "أخرجه ابن مردويه بإسناد حسن"[1].[2]

ولذلك، فإن هذا الحديث يقبل كذلك.

هذه هي الأحاديث التي تمّ الاستشهاد بها من أصحاب القول الأول، وتبيّن أنها مقبولة، غير أنّ هناك مسألة مهمّة جديرة بالبحث، وهي المناسبات التي وردت فيها هذه الأحاديث، وهل كانت كلُّها في مورد تفسير الآية الكريمة، أم لا، وهذه هي الجهة الثانية في مناقشة هذه الأحاديث.

الجهة الثانية: علاقة هذه الأحاديث بتفسير قوله تعالى: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧﴾.

إنّ الأحاديث الثلاثة الأولى لم تكن في مورد تفسير الآية الكريمة، فهو إخبار من النبي ﷺ بأن اليهود مغضوب عليهم، وأن النصارى ضالّون؛ لأسباب ظهرت من سياقات الأحاديث، وكل السياقات تدلّ على أنها لم تكن في تفسير الآية الكريمة.

---

[1] ينظر تعليق الشيخ شاكر على حديث رقم (١٩٥)، **تفسير الطبري**، (١٨٦/١)، طبعة مؤسسة الرسالة. وحديث أبي ذرّ ذكره ابن كثير في **تفسيره**، (٤٨/١)، وأشار إليه ابن حجر في **الفتح**، (١٥٩/٨).

[2] وهنا أمر لا بدّ من الإشارة إليه، وهو أنّ هناك من قوّى حديث مري بالحديث الوارد في إسلام عدي، كما ذهب إليه الشيخ أحمد شاكر، ينظر تعليقه على حديث رقم (١٩٥)، **تفسير الطبري**، (١٨٦/١)، ط الرسالة، وهذا لا يُسلَّم به؛ فصيغة حديث حاتم الذي رواه مُري: "سألت النبي ﷺ عن قول الله ..." تدلّ على أن هذا السؤال كان بعد إسلام عدي، وما ذكر في قصة إسلام عدي كان قبل إسلامه، فمقام الحديث الأول يختلف عن مقام الثاني، ثم كيف يسأل عن تفسير آية من القرآن وهو لم يسلم بعد؟

إنّ ما قاله النبي ﷺ في قصة إسلام عدي كان على سبيل تنفيره من دين اليهود والنصارى، وترغيبه في الإسلام، فقد كان عدي نصرانياً. (ينظر: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، (٥٤٦/١)، (تح: بشار معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢)، ويُعلم هذا من الاطلاع على الحديث بتمامه، فقد قال النبي ﷺ، بعد أن جلس عدي بين يديه، وحمد الله وأثنى عليه: "ما يُفِرُّك أن تقول: لا إله إلا الله؟ فهل تعلم من إله سوى الله؟" قال عدي: قلت لا. قال: ثم تكلم ساعة، ثم قال: "إنما تفرّ أن تقول: الله أكبر، وتعلم شيئاً أكبر من الله؟" قال: قلت: لا. قال: "فإنّ اليهود مغضوب عليهم، وإنّ النصارى ضلال". **سنن الترمذي**، أبواب (تفسير القرآن)، باب (ومن سورة فاتحة الكتاب)، رقم الحديث: (٢٩٥٣)، ج٥، ص٦٩-٧١).

فما قاله النبي ﷺ في قصة إسلام عدي كان ابتداءً منه؛ في مقام دعوته للإسلام، والحديث الذي سأل فيه عدي عن الآية الكريمة، كان قول النبي ﷺ جواباً للسؤال الذي وُجّه له.

فالاستشهاد بهذه الأحاديث على أن المقصودِين من الآية الكريمة هم اليهود والنصارى إقحامٌ لها في غير ما وقعت له، وربطٌ بينها وبين الآية دون وجود صلة حقيقية.

أما الحديث الرابع، فقد ورد في تفسير الطبري، بصيغة تدلّ على أنه كان سؤالاً عن الآية الكريمة، فما قاله عدي بن حاتم هو: "سألت النبي ﷺ عن قول الله ﷻ: (غير المغضوب عليهم)"، و"سألت النبي ﷺ عن قول الله ﷻ: (ولا الضالين)". فهو صريح في أن سؤاله كان عن الآية الكريمة، ويظهر الأمر نفسه من حديث أبي ذرّ.

وبهذا يضعُف استشهاد أصحاب القول الأول بالأحاديث الثلاثة الأولى، ويبقى الحديث الرابع ـ حديث مُرَي بن قَطَري ـ في ميدان البحث.

الجهة الثالثة: وهي تعارض هذا الحديث مع عموم اللفظ: هذه المسألة تبحث في حال ثبوت صحة الحديث وروده في مورد تفسير الآية، ولم يجتمع هذان الأمران إلا في الحديث الرابع.

وقد جاء الحديث بنسبة الغضب إلى اليهود، والضلال إلى النصارى، أما الآية الكريمة فقد جاءت بألفاظ عامّة لا تُخصِّص فئة دون أخرى بهذين الوصفين، وليس هناك ما يمنع من الجمع بين دلالة الآية والحديث، وهو ما أشار إليه الشيخ محمد رشيد رضا، فعلى الرغم من أنه لم يسلّم بصحة الأحاديث، إلا أنه قال: "... ومع هذا نقول: إن ما ذكره المحققون من الوجوه الأخرى لا يعدّ مخالفة للمأثور الذي هو من قبيل تفسير العام ببعض أفراده من قبيل التمثيل لا التخصيص، ولا الحصر بالأولى" [1].

وقد نبّه الأستاذ الدكتور فضل حسن عباس ـ رحمه الله ورفع مقامه ـ في كتابه (التفسير: أساسياته واتجاهاته) على أن التفسير إن كان لا يتعارض مع المأثور، يمكن قبوله [2].

وبناء على هذا، فإنّ عموم اللفظ الوارد في الآية الكريمة، لا يتعارض مع الخصوص الوارد في الحديث الشريف؛ إذ إن ما جاء فيه كان من قبيل التمثيل، وما ذكره أصحاب القول الثاني الذين ذهبوا

[1] محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، (٩٦/١).

[2] فضل حسن عباس، **التفسير أساسياته واتجاهاته**، ص٢٠٧.

مع عموم اللفظ لا يتعارض معه، فيكون اليهود والنصارى من ضمن الفئات الذين قصدتهم الآية بهذين الوصفين، دون الاقتصار عليهم.

المحور الثالث: **التحقّق من دعوى الإجماع**: ذكر بعض المفسرين من أصحاب القول الأول أن الاتفاق قائم بين المفسرين على أن المغضوب عليهم هم اليهود، والضالين هم النصارى.

وهذه الدعوى لا تصحّ؛ لأن واقع التفاسير يُطلعنا على عدم انعقاد الإجماع، فقد خالف هذا القول مفسرون قدماء ومعاصرون.

ولما لم ينعقد الإجماع، لم يقم به دليل على هذا القول.

المحور الرابع: **دلالة ذكر (لا)** في قوله: ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾، ذكر ابن جزي ـ وهو من أنصار القول الأول ـ أنها دليل على تغاير الطائفتين، وقد جعل هذا من ضمن الأدلة التي نصر بها تخصيص (المغضوب عليهم) باليهود، و(الضالين) بالنصارى.

وأقول: صحيح أن ذكر (لا) تدلّ على تغاير الطائفتين، ولكن ليس في ذلك دليل على أن الطائفة الأولى هم اليهود، وأن الثانية هم النصارى، فهذا التغاير لا يتضمّن تعيين هاتين الطائفتين.

وبعد هذه المناقشة، يظهر أنّ القول الأول لا يقوم إلا على الحديث الشريف الوارد عن عدي من طريق مُرَيّ؛ إذ تبيّن أنه مقبول، أما بقية الأدلة فلا تُسَلّم لهم، وأن القول الثاني لم ترد عليه إشكالات، غير اعتراض أصحاب القول الأول بأنه يتعارض مع ما جاء عن النبي ﷺ.

ولما كان الجمع بين خصوص الحديث وعموم ألفاظ الآية أمر لا يُستبعد ولا يمنع منه مانع، كان الوقوف عند ظاهر الحديث، وقصر الآية على اليهود والنصارى دون غيرهم (وهو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول)، مردود؛ لما فيه من إهمال لدلالة عموم الآية، وللسياق كما سيأتي، والسياق موجّه قوي للأقوال.

القول الراجح وأدلته

القول الثاني هو القول الراجح لديّ، وهو أن المقصود بـ(المغضوب عليهم) و(الضالين) مطلَقُهما، وهذا يشمل عمومَ من استحق غضبَ الله، أو وَصْفَ الضلال، من كافر أو منافق أو فاسق، ويدخل في هذا اليهود والنصارى دخولاً أولياً، دون تخصيص الآية بهما.

وفي هذا القول إعمال للحديث، وإعمال لدلالة ألفاظ الآية العامة، وعلى هذا فإنّ قوله تعالى: (غير المغضوب عليهم ولا الضالين)، هم الذين سلموا من الغضب والضلال.

ويُستدل على هذا بأدلة أربعة:

الدليل الأول: الدلالة اللغوية للفظين (المغضوب عليهم) و(الضالين)، مع ما تدلّ عليه (أل) الموصولة[1] من العموم:

- الغضب (لغة): أصله يدل على "شدَّة وقُوّة، يقال: إنَّ الغَضْبة: الصَّخرة الصُّلبة. قالوا: ومنه اشتُقَّ الغَضَب، لأنَّه اشتدادُ السُّخط"[2]، قال أبو حيان: "الغضب: تغيُّرُ الطبع لمكروه، وقد يطلق على الإعراض؛ لأنه من ثمرته"[3]. والغضب من الله[4]: سُخْطُه على مَن عَصاه وإِعْراضُه عنه، ومعاقبته له[5].

فالغضب ـ إذن ـ فيه معنى السخط، والإعراض.

- الضلال (لغة): أصله: "ضَياع الشيء، وذهابُهُ في غيرِ حَقِّه"[6]، قال في لسان العرب: "الضَّلالُ والضَّلالةُ: ضدُّ الهُدَى والرَّشاد"[7].

---

[1] ذكر هذا السمين الحلبي، في **الدر المصون**، (١/٧١)، وقال بأن المعنى: (غير الذين غُضب عليهم)، فـ(أل) بمعنى الاسم الموصول.

[2] ينظر: ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (غَضِبَ).

[3] أبو حيان، **البحر المحيط**، (١/١٤٨).

[4] المراد من الغضب في حقّ الله تعالى غايتُه، وهو الانتقام، أو إرادته. ينظر: ابن جماعة، **إيضاح الدليل**، ص١٧٦، (تح: وهبي الألباني، سورية، دار اقرأ، ط١، ٢٠٠٥).

[5] ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، باب (الباء)، فصل (الغين).

[6] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مادة (ضلّ).

[7] ابن منظور، **لسان العرب**، باب (اللام)، فصل (الضاد).

وقال في المصباح المنير: ضَلَّ الرجل الطريق: زلّ عنه، فلم يهتد إليه، فهو (ضَالٌّ)، و الأصل في (الضَّلالِ): الغيبة، و(أَضْلَلْتَ) الشيء بالألف: إذا ضاع منك، فلم تعرف موضعه[1]. وقال السمين الحلبي: "والضَّلال: الخَفاءُ والغَيْبوبةُ"[2].

وقال أبو حيان: "والضلال: الهلاك، والخفاء: ضلّ اللبن في الماء، وقيل أصله: الغيبوبة: ﴿ فِي كِتَابٍ لَّا يَضِلُّ رَبِّي ﴿٥٢﴾ ﴾ [طه]، وضَلَلْت الشيء: جهلت المكان الذي وضعته فيه، وأضْلَلْت الشيء: ضيّعته، ﴿ وَأَضَلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٨﴾ ﴾ [محمد]، وضلّ: غفل ونسي، و﴿ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٢٠﴾ ﴾ [الشعراء]، ﴿ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا ﴿٢٨٢﴾ ﴾ [البقرة]، والضلال: سلوك غير القصد، ضلّ عن الطريق: سلك غير جادتها، والضلال: الحيرة، والتردد، ومنه قيل لحجر أملس: يردده الماء في الوادي ضلضلة "[3].

فـ(الضلال) (لغةً) فيه معنى الضياع، والخفاء، والغيبوبة، والهلاك، والزلل، والغفلة والنسيان، ومخالفة الهدى والرشاد، والعدول عن الطريق المستقيم، عمداً أو سهواً، كثيراً أو قليلاً.

ويفهم من هذا أن الضلال ـ في عرف اللغة ـ يصدق على من أخطأ عن جهل وعدم معرفة، أو عن قصد وتعمّد، فـ"كل عدول عن الغرض والمقصود يقال له خطأ وضلال"[4].

بعض هذه المعاني اللغوية لـ(الضلال)، سيتعيّن من خلال الاستعمال القرآني للكلمة؛ ذلك أنه سيوقفنا على مزيد بيان وتحديد لكلا الوصفين: (المغضوب عليهم، والضالين).

---

[1] ينظر: الفيومي، **المصباح المنير**، (٣٦٣/٢)، (بيروت، المكتبة العلمية، د.ط، د.ت).

[2] السمين الحلبي، **الدر المصون**، (٧٦/١).

[3] أبو حيان، **البحر المحيط**، (١٤٨/١).

[4] الراغب الأصفهاني، **مقدمة جامع التفاسير**، ص١٣٩.

<u>الدليل الثاني: الاستعمال القرآني</u>: وهو مرجِّح ثانٍ اعتمدت عليه في ترجيح القول الثاني.

أولاً: الغضب

- قُرن الغضب بمن ارتضى الكفر، وذلك في قوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٦ ﴾ [النحل]، وهنا ملحوظتان:

الأولى: أن الذي يشرح صدره للكفر، يستحق غضب الله؛ لما أنه كان متعمّداً غير جاهل ولا مُكَره، فقد ارتضى الكفر بديلاً عن الإيمان، فنلمح من الآية الكريمة تعمّد الكفر والرضا به.

الثانية: أن الآية قرنت غضب الله بكل من ارتضى الكفر بديلاً عن الإيمان على العموم، وليس الأمر خاصّاً باليهود هنا.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيُعَذِّبَ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ وَٱلۡمُشۡرِكَٰتِ ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوۡءِۚ عَلَيۡهِمۡ دَآئِرَةُ ٱلسَّوۡءِۖ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَلَعَنَهُمۡ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرٗا ٦ ﴾ [الفتح]، ويلحظ أن عموم الكافرين والمنافقين باؤوا بهذا الغضب.

ومنه قوله: ﴿بِئۡسَمَا ٱشۡتَرَوۡاْ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمۡ أَن يَكۡفُرُواْ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بَغۡيًا أَن يُنَزِّلَ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۖ فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٖۚ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٞ مُّهِينٞ ٩٠ ﴾ [البقرة]: وهذا حديث عن اليهود ـ قاتلهم الله ـ ، قال ابن كثير: "بئسما اعتاضوا لأنفسهم فرضوا به، وعدلوا إليه من الكفر بما أنزل الله على محمد ﷺ إلى تصديقه ومؤازرته ونصرته، وإنما حملهم على ذلك البغي والحسد والكراهية"[1].

فالآية هنا قرنت الغضب باليهود؛ إذ تعمّدوا العدول عن الحق إلى الكفر؛ لأغراض دنيوية، وقد تبيّن لهم الحق، ولم يكن غائباً عنهم.

[1] **تفسير ابن كثير**، (١/١٤٠).

وقال في اليهود أيضاً: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ ٱلْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ ﴿١٥٢﴾ ﴾ [الأعراف]، وقد اتّخذوا العجل بعد أن تبيّن لهم الحق، ونجّاهم الله من فرعون[1]، فهي رِدّة عن الحق بعد وضوحه، مما جعلهم مستأهلين لغضب الله.

ومثل هذا ما قاله الله ﷻ على لسان نوح عليه السلام مخاطباً قومه، بعد أن بيّن لهم حقيقة دعوته، وأنه مرسل من الله[2]: ﴿ قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ رِجْسٌ وَغَضَبٌ أَتُجَـٰدِلُونَنِى فِىٓ أَسْمَآءٍ سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّا نَزَّلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَـٰنٍ فَٱنتَظِرُوٓاْ إِنِّى مَعَكُم مِّنَ ٱلْمُنتَظِرِينَ ﴿٧١﴾ ﴾ [الأعراف]، فقد وقع عليهم غضب الله بعد أن أصرّوا على كفرهم وجادلوا، على الرغم مما ظهر لهم من صدقه.

ومن الكفر أيضاً ما يفعله اليهود والنصارى، مما ذكره الله في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ٱسْتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ ﴿١٦﴾ ﴾ [الشورى]، فقد كان اليهود والنصارى يحاجّون في دين الله، وكانوا يقولونَ للمؤمنين كتابُنَا قبلَ كتابِكم، ونبيُّنا قبلَ نبيِّكم، ونحنُ خير منكُم، وأولى بالحقّ[3].

فالآية تتحدث عن اليهود والنصارى الذين يفتنون المؤمنين عن دينهم، ولا شكّ أن هذا الفعل يصدر منهم عن قصد، وقد استحقوا غضب الله عليه، ويمكن أن ينسحب هذا الحكم على كل الذين يحاجّون في دين الله، قاصدين فتنة المؤمنين عن دينهم.

- قُرن الغضب بقاتل النفس المؤمنة إن كان متعمداً: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَـٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [النساء]، وهذا القاتل مؤمن ليس بكافر، بدليل قوله تعالى قبل هذه الآية: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا

---

[1] تنظر الآيات (١٣٨- ١٤٨) من سورة الأعراف.

[2] تنظر الآيات: (٦٧-٦٩).

[3] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (٢١١/٤).

خَطَـًٔا ﴿٩٢﴾﴾ [النساء]، فالحديث عن جزاء المؤمن إذا تعمّد قتل مؤمن، والقاتل المتعمِّد لا يكفر بهذه المعصية، وإن كانت من الكبائر[١].

فهنا ملحظان إذن: الأول: أن الذي استحقّ غضب الله مؤمن ارتكب كبيرة، فهو فاسق عاصٍ بهذا الفعل. والثاني: أنه تعمّد القتل.

- قُرن الغضب بمن كَذَبَتْ في شهادة الملاعنة، قال تعالى: ﴿وَٱلْخَـٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّـٰدِقِينَ ﴿٩﴾﴾ [النور]، وحين تكذب بالشهادة الخامسة، فهذا يعني أنها متعمّدةٌ الكذب؛ إذ إنها قد شهدت من قبلُ أربعَ شهادات بالله إنه لمن الكاذبين، وقد استحقت غضب الله بتعمّدها الكذب، قال أبو السعود: "(والخامسة)، أي الشهادةُ الخامسةُ للأربع المتقدِّمةِ، أي الجاعلةُ لها خَمْساً بانضمامها إليهنَّ، وإفرادُها عنهنَّ مع كونها شهادةً أيضاً؛ لاستقلالها بالفحوى، ووكادتها في إفادةِ ما يُقصد بالشَّهادةِ من تحقيقِ الخبرِ، وإظهارِ الصِّدقِ"[٢].

غير أنها بهذا الكذب المتعمَّد لا تكفر؛ كما أنّ قاتل النفس المؤمنة المتعمِّد لا يكفر.

نخلص من هذا كله إلى أمرين:

الأول: أن الغضب ذكر في القرآن الكريم في حقّ اليهود والنصارى، وفي حق الكافرين والمنافقين عموماً، وفي حق المسلمين العصاة.

الثاني: لوحظ في هذه الآيات أن الغضب اقترن بالتعمّد على الكفر أو على فعل المعصية.

---

[١] قال الباجوري شارحاً قول اللقاني: (فلا نُكَفِّر مؤمناً بالوِزْرِ): "أي: فلا نُكَفِّر ـــ بالنون ـــ، أي: معاشر أهل السنة، أو ـــ بالتاء ـــ أي: أيها المخاطب أحداً من المؤمنين بارتكاب الذنب، صغيرة كان الذنب أو كبيرة، عالماً كان مرتكبه أو جاهلاً، بشرط أن لا يكون ذلك الذنب من المكفِّرات". **فتح المجيد في بيان تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، ص٤٥١، (تح: عبد السلام شنّار، دمشق، البيروتي، ط١، ٢٠٠٢).

[٢] **تفسير أبي السعود**، (١٥٩/٦).

ثانياً: الضلال

- قُرن الضلال في كتاب الله بالكافرين، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَصَدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ قَدْ ضَلُّواْ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا ﴿١٦٧﴾ ﴾ [النساء]، أخبر الله ﷻ في هذه الآية عن عموم الكافرين الذين صدّوا عن سبيل الله بأنهم قد ضلّوا ضلالاً بعيداً[1].

كما أننا نفهم من قوله: (وصدّوا عن سبيل الله) تعمّدهم ذلك، فكان الكفر مع التعمّد هو سبب وصفهم بالضلال.

وجعلها الطبري في أهل الكتاب (اليهود والنصارى)؛ اعتماداً على السياق[2]، وعلى القولين فالآية ليست خاصّة بالنصارى.

- قُرن الضلال كذلك بفعلة مستهجنة منبعها تصوراتٌ زائفة، ومزاعمُ باطلة، وهي قتل الأولاد؛ قربةً للآلهة، أو مخافة من الفقر والعار، قال تعالى: ﴿ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهَۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِۚ قَدْ ضَلُّواْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ ﴿١٤٠﴾ ﴾ [الأنعام]، وهذا إخبار من الله ﷻ بأن المشركين الذين كانوا يقتلون أولادهم؛ لتلك الأغراض، ضلّوا طريق الهداية.

وسبب هذا الضلال هو سفاهتُهم وخفّةُ عقولِهم، وأوهامٌ سدّت منافذَ التفكير لديهم؛ "ولا شكّ أن هذه السفاهة إنما تولّدت من عدم العلم"[3].

- قُرن الضلال بالمرتدّين، الذين يتبدّلون الكفر بالإيمان: ﴿ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١٠٨﴾ ﴾ [البقرة: ١٠٨]، وقد جاءت هذه الآية بعد تحذير للمؤمنين من أن يفعلوا فعل بني إسرائيل الأوائل مع نبيهم موسى عليه السلام: ﴿ أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُواْ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ﴾ [البقرة]؛ إذ أكثروا الجدل والتعّنت، واقتراح الأشياء التي كانت عاقبتها وبالاً عليهم، وفيه أن من يعدل

[1] ينظر: **تفسير ابن كثير**، (٥٩٦/١).
[2] ينظر: **تفسير الطبري**، (٤٠/٦).
[3] **تفسير الرازي**، (١٦١/٥).

عن تصديق الأنبياء، واتّباعهم والانقياد لهم إلى مخالفتهم وتكذيبهم، والاقتراح عليهم بالأسئلة التي لا يحتاجون إليها على وجه التعنّت والكفر، فقد ضلّ سواء السبيل، وحاد عن طريق الحق[1]، ومثل هذه الآية قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١١٦﴾ ﴾ [النساء]، وقوله: ﴿ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًۢا بَعِيدًا ﴿١٣٦﴾ ﴾ [النساء]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴿٩٠﴾ ﴾ [آل عمران]، ﴿ فَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١٢﴾ ﴾ [المائدة]، ، فالكفر والشرك ضلال.

_ قُرن الضلال بالمعصية: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَـٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾ [الأحزاب]، فالذي لا يجعل اختياره تبعاً لاختيار الله ورسوله، فقد عصى الله ورسوله، ومن وقع في هذه المعصية فقد ضلّ ضلالاً مبيناً، وكذلك فإن اتخاذَ أعداءِ الله أولياءَ معصيةٌ، وُصف من يقع بها بأنه ضلّ عن سواء السبيل، قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ ـ إلى قوله ـ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١﴾ ﴾ [الممتحنة].

نخلص من هذا كله إلى ثلاثة أمور:

الأول: أن الضلال ذكر في القرآن الكريم في حقّ أهل الكتاب، وعموم الكافرين والمشركين، والمرتدين، كما ذكر في حقّ العصاة من المسلمين.

الثاني: لوحظ في هذه الآيات الكريمة أنّ الضّلال اقترن بتعمّد الكفر، والتردّد بين الكفر والإيمان، كما اقترن بالسفاهة الناتجة عن الجهل.

الثالث: العجيب أن الضلال لم يوصف به النصارى في القرآن الكريم على وجه الخصوص، فليس هناك آية واحدة قرنت الضلال بالنصارى دون غيرهم.

[1] ينظر: الزمخشري، **الكشاف**، (١/١٧٥)، وابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، (١/١٦٧).

وبالجمع بين الدلالة اللغوية والاستخدام القرآني يظهر أن **المراد بالمغضوب عليهم هم الذين استحقّوا غضب الله وسُخْطَه؛ لتعمّدهم التنكّبَ عن طريقه، ويشمل هذا الكافرين دون تخصيص فئة دون فئة، والعصاةَ من المسلمين، فتعمّد الإعراض عن الحق وتركه هو سبب استحقاقهم الغضب، ولم يقصر القرآن الكريم الغضب على اليهود دون غيرهم.**

كما يظهر أن المراد بالضالين الذين عَدَلوا عن الطريق المستقيم، عمداً أو لسفاهة أعمت بصائرَهم، وهذا يشمل الكافرين دون تخصيص فئة دون أخرى، والعصاةَ من المسلمين كذلك، ولم يقصر القرآن الضلال على النصارى دون غيرهم.

ومن هنا، فإن الفرق بين الوصفين، هو أن الغضب ينزل بمن تعمّد الخروج عن الحق بعد معرفته به، وأن الضلال يوصف به من تعمّد الإعراض عن الحقّ بعد علمه به أيضاً، بالإضافة إلى من أخطأ بسبب سفاهة وجهل، فالضلال أعمّ، والله تعالى أعلم.

الدليل الثالث: السياق: لا يمكن إغفال السياق في التفسير؛ فهو موجِّه مهم للأقوال، ومرجّح لا غنى عنه، بل يتعيّن التفسير به، ويظهر هذا من دلالة ذكر (المغضوب عليهم) و(الضالين) بعد المنعَم عليهم، فعند استحضار الآيات الكريمة في سورة الفاتحة: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ۝٧ ﴾ يظهر لنا تسلسل النظم الكريم، فإن صراط الذين أنعم الله عليهم هو الصراط المستقيم، والذين أنعم الله عليهم هم طائفة مغايرة لتلك التي غضب الله عليها، ومغايرة كذلك لفئة الضالين.

كلّ من أنعم الله عليه بنعمة الإيمان مقصود بقوله تعالى: (الذين أنعمت عليهم)؛ لأن اللفظ عام، وكلّ من لم يحظَ بهذه النعمة؛ لخروجه عن الحق، فهو مغضوب عليه، أو ضالّ.

والقِسْمَةُ العَقْلِيَّة تقتضي هذه الفئات الثلاث، فليس هناك غيرها.

والقول بأن (المغضوب عليهم) هم اليهود، و(الضالين) هم النصارى، يجعل بقية الكفار والتائهين خارجَ هذه القسمة، غيرَ داخلين في الذين ندعو الله أن لا يهدينا صراطهم.

وقد ذكر الله ﷻ قوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧﴾ بعد قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾؛ لزيادة بيان صفة الصراط الذي ندعو في صلاتنا أن يهدينا إليه، بحصر هذا الصراط في فئة واحدة. وأما تخصيص المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى، فإنه يضفي غموضاً على صفة هذا الصراط؛ إذ إن تقدير الكلام يصبح هكذا: اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير صراط اليهود والنصارى، وعلى هذا التقدير يبقى صراط بقية الكفار والتائهين غير خارج عن الصراط المستقيم.

والخلاصة أن المغايرة التي ذكرت في قوله: ﴿غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ٧﴾، تقتضي المقابلة بالعموم الوارد في قوله: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾، بمعنى أن كل من لم ينعم الله عليه بالهداية يدخل في مسمى المغضوب عليهم والضالين، والله أعلم.

الدليل الرابع: لم يرد دليل يدل على إرادة التخصيص، وما جاء في الحديث الشريف يُحمل على التمثيل؛ ويجمع بينه وبين عموم الآية الكريمة.

بهذه الأدلة الأربعة يترجّح القول الثاني على الأول، **والله تعالى أعلم بالصواب**.

ويكون معنى الآية الكريمة على هذا القول: اهدنا يا ربنا طريقَك المستقيم، الذي هو طريق الذين أنعمت عليهم من خلقك، وجنّبنا طريق الذين استحقّوا غضبك وسخطك، وجنبنا طريق الذي عدلوا عن طريقك عمداً أو عن جهالة، من جميع ملل الكفر والفسوق.


والحمد لله رب العالمين

الخاتمة

وبعد: فقد كانت تجربة غنيّةً، بل عظيمةَ الغَناء، عشتُها وإياكم في بحث علمي دقيق، أرجو بعدها أن يكون مفهومُ (التفسير المقارن) قد اتّضح، وبانت معالمه، كما أرجو أن تكون هذه التجربة قد أقنعت وأمتعَت، وصقلت القدرات، ونمّت الخبرات.

ومن النافع في هذا المقام، أن ألخّص أهم النتائج؛ ، وأختم بالتوصيات، فأقول ـ وبالله ثقتي، وعليه اعتمادي ـ :

النتائج

١. إنّ العلومَ الفكريةَ لا تُولد بلحظة، بل هي وليدة أجيالٍ تتعاقب عليها، ويُسهم كلٌّ منها بفكرة وخطوة، إلى أن تستقرّ جذور هذه العلوم، وتتضح حدودها، ويرتفع بناؤها.

٢. كان من إبداع علمائنا أنْ التفتوا إلى هذا اللون من التفسير، فأضافوه إلى الألوان الأخرى: (التفسير التحليلي، والتفسير الإجمالي، والتفسير الموضوعي)، ولا يَعيبهم أن تحدّثوا عنه بإيجاز، ولا يُنقِص من أقدارهم أنْ عرّفوه بتعريفاتٍ غيرِ منضبطة، وسّعت نطاقَه، ولم تضبطْ حدودَه، فهي اجتهاداتٌ في مجالٍ غيرِ مطروق، ولكلّ مجتهدٍ نصيب.

٣. من الضروري أن تُحرَّر التعريفات؛ لتتمايز العلومُ والموضوعات، وتُعرفَ حدودُها، ليتحقق تصوّرُها، ويصحَّ طلبُها، ويسهلَ تحصيلُها.

٤. من الضروري كذلك أن تُقرَّر قواعد العلوم وَفق أسسٍ سليمة، يحكمها التسلسل العقلي المنطقي.

٥. امتدّت جذور (التفسير المقارن) إلى عصر الصحابة ﷺ، من حيث وقوعُ الاختلاف منهم في تفسير القرآن الكريم، غير أن ظهوره في الدراسات النظرية يرجع إلى منتصف القرن الماضي.

٦. تأخر ظهور الدراسة المقارنة في مجال التفسير، عن ظهورها في كثير من المجالات الفكرية والتطبيقية.

٧. وصلتْ هذه الدراسةُ إلى أنّ موضوعَ (التفسير المقارن): هو كلامُ الله من حيث دلالتُه الراجحة، وحَدَّه: بيانُ كلام الله في الموضع الواحد على وجه الترجيح، وركنَه: الاختلافُ المعتبَر، وشرطَه: الترجيح.

ولهذا، فله لون وحيد، هو: المقارنةُ بين الأقوالِ التفسيرية المختلفةِ اختلافاً معتبراً في موضع واحد.

٨. لم يمنع الشرعُ من الاختلاف في تفسير القرآن الكريم، بل فتح باب التدبّر والاجتهاد، ولكن ضمن شروطٍ وقيود.

٩. لم تكن اختلافاتُ المفسرين، رحمهم الله ـ في جُلّها ـ صادرةً عن الهوى، بل كانوا يتحرَّون الدليل، وينطلقون من أسس علمية.

١٠. لا يتعلّقُ (التفسير المقارن) بالاختلاف الظاهري الذي تعود فيه الأقوال إلى معنى واحد، وهو اختلاف التنوّع، ولا يتعلّق كذلك بالاختلاف المذموم الذي خالف مقطوعاً به في الشريعة، أو لم يكن له وجهٌ في اللغة، ولم يسعفه السياق.

١١. الاختلاف المُعْتَبَر في تفسير القرآن الكريم، والذي يتّجه إليه (التفسير المقارن) هو ما كانت فيه الأقوالُ تؤول إلى أكثرَ من معنى، سواء أكان بين هذه الأقوال تضادّ، أم لا.

١٢. ينتهي (التفسير المقارن) بالترجيح، لكن هذا لا يعني أنه يهدف إلى إلغاء وجوهٍ من المعنى يحتملها اللفظ القرآني؛ ذلك أنّ الترجيحَ بين المعاني التي يحتملها اللفظ هو إظهارٌ للقول الأنسبِ الأقرب إلى معنى الآية، مع الإبقاء على الوجوه الأخرى المحتَمَلة.

١٣. (التفسير المقارن) لون مهمٌّ من ألوان التفسير، تتجلّى أهميته في جوانبَ عدّة، وفائدتُه الأبرز تظهر من تقدير الحاجة إلى الحكم على الأقوال التفسيرية، والترجيح بينها؛ ذلك أن وجوه تأويل القرآن كثيرة، والروايات متعددة، ويجد طالبُ التفسير نفسَه أمام سبل متفرقة، لا يدري أيّها يسلك، ولا تكون محصّلته بعد الاطلاع على هذه الأقوال الكثيرة إلا كما كانت

قبلُ، وهنا تبرز الحاجة لـ(التفسير المقارن)، في كونه المرشدَ إلى القول الأصوب؛ ليعتمده من لا يملك التمييز بين القوي والضعيف من الأقوال.

١٤. ظهرت العناية عند العلماء والباحثين برصد (أسباب اختلاف المفسرين) منذ القدم، فلم نعدم إشاراتِهم وحديثَهم عنها في ثنايا تآليفهم، غير أن هذه الأسبابَ التي أدّت إلى اختلاف المفسرين لا تزال موضعَ دراسة، ولا يزال بابُ البحث فيها مفتوحاً للباحثين.

١٥. (أسباب اختلاف المفسرين) هي أمور ومسائل كان لها أثر في اختلاف المفسرين في معنى الآية، أي إن هذه الأمور هي التي أثّرت في المعنى، فكان تغيّر المعنى تابعاً لتغيّرها، ولذلك فلا يمكن عدّ الأمور التي نتجت عن المعنى (كالوجوه النحوية، والتقديم والتأخير، والحذف والذكر، ...) سبباً من أسباب اختلاف المفسرين؛ لأن تغيّر المعنى ـ في هذه الحالة ـ هو السبب في تغيّر تلك الأمور، وهذه مسألة دقيقة كشفتْ عنها هذه الدراسةُ.

١٦. معرفة (أسباب اختلاف المفسرين)، أمرٌ لا بدّ منه للباحث المقارِن؛ ليتبيّن الأساسَ الذي بنى عليه المفسرُ قولَه، فيتمكّن من مناقشته والحكمِ عليه، ومقارنتِه بغيره من الأقوال، مستصحباً القواعد العلمية التي أرساها العلماء للموازنة بين الأقوال، وقد أتْبعتُ كلَّ سبب من هذه الأسباب بالموقف العلمي من الاختلاف الناشئ عن ذلك السبب، ليكون مرشداً للباحث المقارِن في ترجيحاته.

١٧. اتّباع الخطوات المنهجية السليمة بتسلسل وأناة، في دراسة الآيات القرآنية التي وقع فيها اختلاف المفسرين يُسلِمُ إلى نتائجَ دقيقةٍ، وترجيحات صائبة.

التوصيات

١. لا أدّعي الكمال في بحثي، لكنني أؤكّد أنني بذلتُ فيه أقصى جهدي، وأعطيتُه كلَّ وقتي، غير أن موضوع (التفسير المقارن) لا يزال بحاجة إلى مزيد بحثٍ وتثبيت، وأملي أن تتواصل جهود الباحثين، فيأخذوا الصوابَ من بحثي، ويُعلوا بناءه، ويتتبّعوا مواطن الخلل، ويُصلحوها، ولا بدّ من إكمال الدراسة التطبيقية المقارنة، وعدمِ الاستهانة بها، وتشجيع طلبة العلم عليها؛ وصولاً إلى صورة أوضح، ودراسة أوفى لهذا الموضوع.

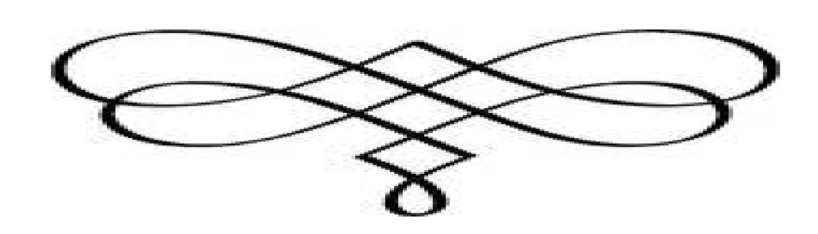
٢. هناك أمور قيل إنها من (أسباب اختلاف المفسرين)، أي إنّ هذه الأمور تؤثر في المعنى، والاختلاف فيها يؤدي إلى اختلاف في المعنى، وقد تداول الباحثون هذا على أنه من المسلَّمات، لكن البحث العلمي أوصلني إلى أن العكس هو الصحيح، فهذه الأمور ناتجة عن المعنى، فالمعنى هو المؤثر فيها، وتتغير هي بتغيّر المعنى، فلا يمكن عدّها أسباباً لاختلاف المفسرين.

وأوصي الباحثين بأن يمعنوا النظر، ويعيدوا الأمور إلى نصابها، وأن لا يتناقلوا هذه الأمور على أنها أسباب لاختلاف المفسرين.

٣. أوصي بأن يُقرَّر مساق لطلبة (تفسير القرآن وعلومه) لتدريس هذا الموضوع، فهو عظيم المنافع، جمّ الفوائد، ينمّي عند الدارس ملكاتٍ علميةً، ويورثُه القدرةَ على تمحيصِ الأقوال ومَيْزِها، ويوسّعُ مداركَه بالاطّلاعِ على علومٍ متنوعة، وفنونٍ مختلفة، ويوقفُه على أصولِ الاحتجاج، وطرقِ الاستدلال عند المفسرين، ويعمّقُ لديه المعرفةَ بالقواعد العلمية بالممارسة والتطبيق.

هذا جهد المقلّ .. أطلب من الله العفو عن الزلل والخلل، وأن يعاملني بكرمه وجوده، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، ويكتب له الصدق والإخلاص والقبول، وأن يدّخر أجره لكل من أسهم في إخراجه.

والله يجزي سيدَنا محمداً ﷺ عنا خير ما يجزي نبياً عن أمته، وصلى الله على سيّدنا محمد النبي الأمي، وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، والحمد لله رب العالمين.



قائمة المراجع

- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت٦٠٦هـ)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، تح: محمود الطناجي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- الأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي (ت٢١٥هـ)، **معاني القرآن**، تح: هدى قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٩٠.
- الأزهري، محمد بن أحمد الهروي (ت٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، تح: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١.
- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (ت٧٧٢هـ)، **نهاية السول في شرح منهاج الوصول للبيضاوي**، عالم الكتب، بيروت، د.ط، ١٩٨٢.
- ابن أبي الأصبع، أبو محمد زكي الدين المصري (ت٦٥٤هـ)، **بديع القرآن**، تح: حفني شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ط، د.ت.
- الألباني، محمد ناصر الدين (ت١٤٢٠هـ):
  - **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٨٥.
  - **صحيح سنن الترمذي**، مكتبة المعارف، الرياض، ط١، ٢٠٠٠.
- إلكياالهراسي، عماد الدين بن محمد الطبري (ت٥٠٤هـ)، **أحكام القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣.
- الألوسي، محمود بن عبد الله، شهاب الدين، أبو الثناء (ت١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (تفسير الألوسي)**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٤.
- الآمدي، سيف الدين علي بن محمد (ت٦٣١هـ):
  - **الإحكام في أصول الأحكام**، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، الرياض، ط١، ٢٠٠٣.
  - **المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين**، تح: حسن الشافعي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢، ١٩٩٣.
- ابن الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم (ت٣٢٨هـ)، **الأضداد**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ١٩٨٧.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت٧٥٦هـ)، **كتاب المواقف**، تح: عبد الرحمن عميرة، ط١، ١٩٩٧.

- الباجوري، إبراهيم بن محمد (ت١٢٧٦هـ)، **فتح المجيد في بيان تحفة المريد على جوهرة التوحيد**، تح: عبد السلام شنّار، دمشق، البيروتي، ط١، ٢٠٠٢.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، **الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه** (**صحيح البخاري**)، تح: محب الدين الخطيب، ترقيم: فؤاد عبد الباقي، مراجعة: قصي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط١، ١٤٠٣هـ.
- البطليوسي، ابن السيد أبو محمد عبد الله (ت٥٢١هـ)، **الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم**، تح: محمد الداية، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٨٧.
- البغوي، أبو محمد الحسين (ت٥١٠هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن** (**تفسير البغوي**)، تح: محمد النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، ط٤، ١٩٩٧.
- البقاعي، برهان الدين أبو الحسن بن عمر (ت٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر الشيرازي (ت٦٨٥هـ):
  - **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** (**تفسير البيضاوي**)، تقديم: محمد المرعشلي، دار إحياء التراث، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
  - **منهاج الوصول في معرفة علم الأصول**، المكتبة المحمودية، مصر، د.ط، د.ت.
- ابن بيه، عبد الله، **أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، دار ابن حزم، بيروت، د.ط، د.ت.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ):
  - **الجامع لشعب الإيمان**، تح: مختار الندوي، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ٢٠٠٣.
  - **سنن البيهقي الكبرى**، تح: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٩٩٤.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت٢٧٩هـ)، **الجامع الكبير**، تح: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٦.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت٧٢٨هـ)، **مقدمة في أصول التفسير**، تح: عصام الحرستاني، وزميله، دار عمار، عمان، ط١، ١٩٩٧.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت٤٧١هـ):
  - **أسرار البلاغة**، تح: سعيد اللحام، دار الفكر العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
  - **دلائل الإعجاز**، تح: محمود شاكر، دار المدني، جدة، مكتبة الخانجي، ط٣، ١٩٩٢.
- الجرجاني، ركن الدين محمد بن علي (ت٧٢٩هـ)، **الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة**، تح: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ط، ١٤١٨هـ.

- ابن الجزري، محمد بن محمد (ت٨٣٣هـ)، **منجد المقرئين ومرشد الطالبين**، اعتنى به: علي بن محمد العمران، د.ط، د.ت.
- ابن جزي، محمد بن أحمد الكلبي (ت٧٤١هـ)، **التسهيل لعلوم التنزيل**، دار الفكر، د.ط، د.ت.
- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت٣٧٠هـ)، **أحكام القرآن**، تح: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٩٩٢.
- جعفر، عبد الغفور محمود (ت٢٠٠٤م)، **التفسير والمفسرون في ثوبه الجديد**، دار السلام، القاهرة، ط١، ٢٠٠٧.
- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم (ت٧٣٣هـ)، **إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل**، تح: وهبي الألباني، سورية، دار اقرأ، ط١، ٢٠٠٥.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (ت٣٩٣هـ)، **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)**، تح: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت٣٩٢هـ):
  - **الخصائص**، تح: محمد النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية، القاهرة، د.ط، ١٩٥٥.
  - **سرّ صناعة الإعراب**، تح: حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٥.
  - **المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها**، تح: علي النجدي وآخرين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٤.
- ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن (ت٥٩٧هـ)، **زاد المسير في علم التفسير**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٨٤.
- جوهري، طنطاوي (ت١٩٤٠م)، **الجواهر في تفسير القرآن الكريم**، مصطفى بابي الحلبي، مصر، ١٣٤٦هـ.
- ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن الرازي (ت٣٢٧هـ):
  - **تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين**، تح: أسعد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا، ط٢، ١٩٩٩.
  - **الجرح والتعديل**، الهند، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٥٢.
- الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله (ت٤٠٥هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، ومعه تعليقات الذهبي في التلخيص، تح: مقبل الوادعي، دار الحرمين، مصر، ط١، ١٩٩٧.
- حامدي، عبد الكريم، **أثر القواعد الأصولية اللغوية في استنباط أحكام القرآن**، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ٢٠٠٨.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد التميمي الدارمي البستي (ت٣٥٤هـ):
  - **الثقات**، طبع تحت مراقبة: د. محمد خان، الهند، دائرة المعارف العثمانية بحيد آباد الدكن، ط١، ١٩٧٣.

- **صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان**، تح: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٣.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ):
  - **تقريب التهذيب**، تح: محمد عوامة، دار الرشيد، حلب، ط١، ١٤٠٧هـ.
  - **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٩.
  - **تهذيب التهذيب**، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٢٦هـ.
  - **توالي التأسيس لمعالي محمد بن إدريس**، تح: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٦.
  - **طبقات المدلّسين**: (**تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس**)، تح: عاصم القريوني، الأردن، مكتبة المنار، ط١، د.ت.
  - **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تح: محب الدين الخطيب، وزميله، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، مصورة عن الطبعة السلفية، د.ط، د.ت.
- أبو حسّان، جمال محمود، **بحث** (**طلائع الإعجاز الغيبي في طوالع سورة الإسراء**)، بحث محكّم في (المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية)، جامعة آل البيت، المجلد (٥)، العدد (٢)، أيار، ٢٠٠٩.
- الحسين، عبد القادر محمد، **معايير القبول والرد لتفسير النص القرآني**، دار الغوثاني، دمشق، ط١، ٢٠٠٨.
- الحفناوي، محمد إبراهيم، **دراسات أصولية في القرآن الكريم**، مكتبة الإشعاع، مصر، د.ط، ١٩٩٩.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الرومي (ت٦٢٦هـ)، **معجم البلدان**، بيروت، دار صادر، ط٢، ١٩٩٥.
- ابن حنبل، أحمد (ت٢٤١هـ)، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تح: شعيب الأرناؤوط، وزميله، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- الحوري، عبد الإله حوري، **أسباب اختلاف المفسرين في آيات الأحكام – رسالة ماجستير**، إشراف: د.أحمد يوسف سليمان، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، قسم الشريعة الإسلامية، ٢٠٠١.
- حوى، سعيد (ت١٩٨٩م)، **الأساس في التفسير**، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٩٨٥.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف (ت٧٤٥هـ)، **البحر المحيط**، تح: عادل عبد الموجود وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧.
- الخازن، علاء الدين علي بن محمد البغدادي (ت٧٤١هـ)، **لباب التأويل في معاني التنزيل** (**تفسير الخازن**)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح، **تعريف الدارسين بمناهج المفسرين**، دار القلم، دمشق، ط٣، ٢٠٠٨.

- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت٤٦٣هـ)، **تاريخ بغداد**، تح: بشار معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٢.
- الخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد (ت٧٣٩هـ)، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تح: بهيج غزاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، ط١، ١٩٨٨.
- الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد (ت١٠٦٩هـ)، **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**، المسماة: (عناية القاضي وكفاية الراضي)، الناشر: الطبعة الخديوية، ١٢٨٣هـ، تصوير دار صادر، بيروت.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد (ت٦٨١هـ)، **وفيات الأعيان**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٧١.
- خليفة، إبراهيم عبد الرحمن، **دراسات في مناهج المفسرين**، مكتبة الأزهر، القاهرة، د.ط، ١٩٧٩.
- الدارقطني، علي بن عمر (ت٣٨٥هـ)، **سنن الدارقطني**، تح: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت٢٥٥هـ)، **سنن الدارمي**، تح: حسين الداراني، در المغني، الرياض، ط١، ٢٠٠٠.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ):
  - **سنن أبي داود**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ١٩٠٠.
  - **كتاب المراسيل**، تح: عبد الله الزهراني، دار الصميعي، الرياض، د.ط، ٢٠٠١.
- دراز، محمد عبد الله (ت١٩٥٨م)، **النبأ العظيم – نظرات جديدة في القرآن**، د.ط، د.ت.
- الدريني، فتحي، **الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب**، مطبعة طربين، د.ط، ١٩٨٠.
- الدمياطي، عبد المؤمن بن خلف (ت٧٠٥هـ)، **كشف المغطى في تبيين الصلاة الوسطى**، تح: مجدي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط١، ١٩٨٩.
- الدهش، عبد الرحمن بن صالح، **الأقوال الشاذّة في التفسير: نشأتها – وأسبابها – وآثارها**، سلسلة إصدارات مجلة الحكمة، بريطانيا، ط١، ٢٠٠٤.
- الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد (ت٧٤٨هـ):
  - **ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل**- مطبوع ضمن كتاب (أربع رسائل في علوم الحديث)، تح: عبد الفتاح أبو غدّة، بيروت، دار البشائر، ط٤، ١٩٩٠.
  - **تذكرة الحفّاظ**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨.
  - **سير أعلام النبلاء**، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، ط٣، ١٩٨٥.

- **الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة**، تح: محمد عوامة، جدة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، ط١، ١٩٩٢.
- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تح: علي البجاوي، بيروت، دار المعرفة، ط١، ١٩٦٣.

- الذهبي، محمد حسين (ت١٩٧٧م):
  - **التفسير والمفسرون**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط٦، ١٩٩٥.
  - **علم التفسير**، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت٦٠٦هـ):
  - **مفاتح الغيب (التفسير الكبير)**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٩.
  - **المحصول في علم الأصول**، تح: طه جابر العلواني، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط١، ١٤٠٠هـ.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل (ت٥٠٢هـ):
  - **مفردات ألفاظ القرآن**، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط٢، ١٩٩٧.
  - **مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة**، تح: أحمد فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط١، ١٩٨٤.
- الرافعي، مصطفى صادق (ت١٩٣٧م)، **تاريخ آداب العرب**، دار الكتاب العربي، بيروت، ، د.ط، ٢٠٠٥.
- ابن ربيعة، لبيد العامري (ت٤١هـ)، **ديوان لبيد**، اعتنى به: حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
- ابن أبي الرضا الحموي، أحمد بن عمر (ت٧٩١هـ)، **القواعد والإشارات في أصول القراءات**، تح: عبد الكريم بكّار، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٦.
- رضا، محمد رشيد (ت١٩٣٥م)، **تفسير المنار**، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٩٩٣.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمن:
  - **بحوث في أصول التفسير ومناهجه**، مكتبة التوبة، الرياض، ط٤، ١٤١٩هـ.
  - **دراسات في علوم القرآن**، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤١٣هـ.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت١٢٠٥هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: عبد العليم الطحاوي، مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٨.
- زرزور، عدنان محمد، **علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه**، دار الأعلام، الأردن، ط١، ٢٠٠٥.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم (ت١٣٦٧هـ)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٦.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (ت٧٩٤هـ):
  - **البحر المحيط في أصول الفقه**، من مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، دار الصفوة، الكويت، ط٢، ١٩٩٢.
  - **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٦.
- الزركلي، خير الدين بن محمود (ت١٩٧٦م)، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٥، ٢٠٠٢.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ):
  - **أساس البلاغة**، تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.
  - **تفسير الكشاف**، تح: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى (١٩٧٤م)، **زهرة التفاسير**، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت.
- زيدان، عبد الكريم، **الوجيز في أصول الفقه**، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٩٩٤.
- السامرائي، إبراهيم، **فقه اللغة المقارن**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت٧٧١هـ)، **طبقات الشافعية الكبرى**، تح: محمود الطناحي، وزميله، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ط، د.ت.
- السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي (ت٧٥٦هـ)، وولده عبد الوهاب، **الإبهاج في شرح المنهاج**، تح: شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٩٨١.
- السبكي، تقي الدين، **الإغريض في الفرق بين الحقيقة والمجاز والكناية والتعريض**، مطبعة الأمانة، القاهرة، ١٤٠٦هـ.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد (ت٩٠٢هـ)، **فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي**، تح: علي حسين، مصر، مكتبة السنة، ط١، ٢٠٠٣.
- سعد، محمود توفيق محمد، **إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز في ضوء البيان القرآني**، مطبعة الأمانة، مصر، ط١، ١٩٩٢.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي (ت٩٨٢هـ)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود)**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- سعيد، عبد الستار فتح الله، **المدخل إلى التفسير الموضوعي**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، د.ط، ١٩٨٥.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف (ت٦٢٦هـ)، **مفتاح العلوم**، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣.
- ابن سلام، يحيى (ت٢٠٠هـ)، **تفسير يحيى بن سلام**، تح: هند شلبي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤.

- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين الأزدي (ت٤١٢هـ)، **تفسير السلمي، المسمى بـ(حقائق التفسير)**، تح: سيد عمران، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد (ت٣٧٣هـ)، **تفسير القرآن**، تح: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف (ت٧٥٦هـ)، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تح: أحمد محمد خراط، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٦.
- السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله الخثعمي (ت٥٨١هـ)، **التعريف والإعلام بما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام**، مكتبة الأزهر الكبرى، مصر، ط١، ١٩٣٨.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ):
  - **الإتقان في علوم القرآن**، تح: محمود القيسية وزميله، أبو ظبي، مؤسسة النداء، ط١، ٢٠٠٣.
  - **الدر المنثور**، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٩٩٣.
  - **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، ضبطه: فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
  - **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تح: عبد الحميد هنداوي، مصر، المكتبة التوفيقية، ٢٠٠٠.
- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى (ت٧٩٠هـ)، **الموافقات في أصول الشريعة**، بشرح الدكتور عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، د.ط، د.ت.
- الشافعي، محمد بن إدريس (ت٢٠٤هـ):
  - **أحكام القرآن**، تقديم: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤.
  - **الرسالة**، تح: أحمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
  - **المنهج القويم في التفسير الموضوعي لآيات القرآن الحكيم**، دار البيان، القاهرة، د.ط، ١٩٩٠م.
- أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل الدمشقي (ت٦٦٥هـ)، **إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع للإمام الشاطبي**، تح: إبراهيم عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- الشايع، محمد بن عبد الرحمن، **أسباب اختلاف المفسرين**، مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٩٩٥.
- ابن شريح الرعيني، أبو عبد الله محمد (ت٤٧٦هـ)، **الكافي في القراءات السبع**، تح: أحمد الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
- شريف، محمد إبراهيم، **اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر**، دار التراث، مصر، د.ط، د.ت.
- الشعراوي، محمد متولي (ت١٩٩٨م)، **تفسير الشعراوي**، مطابع أخبار اليوم، د.ط، د.ت.
- الشنقيطي، محمد الأمين الجكني (ت١٣٩٣هـ)، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٦هـ.

- الشوكاني، محمد بن علي (ت١٢٥٠هـ):
  - **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تح: أحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
  - **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٩٩٤.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله (ت ٢٣٥هـ)، **المصنف في الأحاديث والآثار**، تح: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
- شيخ زادة، محي الدين محمد بن مصلح (ت٩٥١هـ)، **حاشيته على تفسير القاضي البيضاوي**، تح: محمد شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩.
- الصاحب، إسماعيل بن عباد (ت٣٨٥هـ)، **المحيط في اللغة**، تح: محمد آل ياسين، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٤.
- الصالح، صبحي (١٩٨٦م)، **مباحث في علوم القرآن**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١٧، ١٩٩٠.
- الصالح، محمد أديب، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٥، ٢٠٠٨.
- ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت٦٤٣هـ)، **علوم الحديث، المشهور بـ(مقدمة ابن الصلاح)**، تح: نور الدين عتر، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٦.
- الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق الحميري اليماني (ت٢١١هـ)، **المصنف**، تح: حبيب الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت١٤٠٢هـ)، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٩٧٣.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الشامي (ت٣٦٠هـ):
  - **المعجم الكبير**، تح: حمدي السلفي، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ط٢، ١٩٩٤.
  - **المعجم الأوسط**، تح: طارق بن عوض، وزميله، دار الحرمين، القاهرة، د.ط، ١٤١٥هـ.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت٥٤٨هـ)، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ):
  - **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، تح: أحمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠.
  - **جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)**، تح: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
- طنطاوي، محمد السيد (ت٢٠١٠م)، **التفسير الوسيط**، دار نهضة مصر، ط١، ١٩٩٧، ١٩٩٨.

- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن (ت٤٦٠هـ)، **التبيان في تفسير القرآن**، تح: أحمد حبيب العاملي، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.
- الطوفي، سليمان الصرصري (ت٧١٦هـ)، **الإكسير في علم التفسير**، تح: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د.ط، د.ت.
- طويلة عبد الوهاب، **أثر اللغة في اختلاف المجتهدين**، دار السلام، مصر، د.ط، د.ت.
- الطيار، مساعد بن سليمان:
  - **التفسير اللغوي للقرآن الكريم**، دار ابن الجوزي، الدمام، ط١، ١٤٢٢هـ.
  - **فصول في أصول التفسير**، تقديم: محمد الفوزان، الرياض، دار النشر الدولي، ط١، ١٩٩٣.
- العابري، رشيد، **بصائر جغرافية**، مطبعة التفيض الأهلية، د.ط، ١٩٥١.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (ت١٣٩٣هـ)، **التحرير والتنوير**، دار سحنون، تونس، د.ط، د.ت.
- ابن عاشور، محمد الفاضل (ت١٣٩٠هـ)، **التفسير ورجاله**، بيروت، المكتبة العصرية، بلا رقم طبعة، ١٩٧٠.
- عباس، فضل حسن:
  - **إتقان البرهان في علوم القرآن**، دار النفائس، عمان، ط٢، ٢٠١٠.
  - **البلاغة فنونها وأفنانها، علم البيان والبديع**، دار الفرقان، عمان، ط٣، ١٩٩٨.
  - **البلاغة فنونها وأفنانها ــ علم المعاني**، دار الفرقان، عمان، ط٤، ١٩٩٧.
  - **التفسير: أساسياته واتجاهاته**، مكتبة دنديس، عمان، ط١، ٢٠٠٥.
  - **القراءات القرآنية وما يتعلق بها**، دار النفائس، عمان، ط١، ٢٠٠٨.
  - **لطائف المنان وروائع البيان في نفي الزيادة والحذف في القرآن**، دار النفائس، عمان، ط١، ٢٠١٠.
  - **الإسراء والمعراج – دروس ونفحات**، دار الفرقان، عمان، ط١، ٢٠٠٠.
  - فضل عباس، وسناء فضل، **إعجاز القرآن الكريم**، دار الفرقان، عمان، د.ط، ١٩٩١.
- عبد الحميد، محسن، **دراسات في أصول تفسير القرآن**، مطبعة الوطن العربي، بغداد، ط١، ١٩٨٠.
- عبد الستار، عبد المعز، **مجلة الأزهر، مقالة بعنوان (سورة الإسراء تقصّ نهاية بني إسرائيل)**، مجلد ٢٨، ج٧، ١٩٥٧.
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز السلمي الدمشقي (ت٦٦٠هـ):
  - **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تح: رضوان غربية، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٨٧.
  - **تفسير العز بن عبد السلام**، تح: عبد الله الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٩٩٦.
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي البصري (ت ٢٠٩هـ) ، **مجاز القرآن**، تح: محمد فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨١هـ.
- عتر، نور الدين، **منهج النقد في علوم الحديث**، دار الفكر، دمشق، ط٣، ١٩٩٢.

- ابن عجيبة، أحمد بن محمد (ت١٢٢٤هـ)، **البحر المديد في تفسير القرآن المجيد**، تح: أحمد رسلان، الناشر: حسن عباس زكي، القاهرة، ١٤١٩هـ.
- العراقي، زين الدين أبو الفضل (ت٨٠٦هـ)، **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار**، جاء بذيل (إحياء علوم الدين، للغزالي)، ضبط وتوثيق: أحمد عناية، وزميله، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ٢٠٠٨.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت٥٤٣هـ):
  - **أحكام القرآن**، تح، محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣.
  - **المحصول في أصول الفقه**، تح: حسين اليدري، دار البيارق، عمان، ط١، ١٩٩٩.
- ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن (ت٥٧١هـ)، **تاريخ مدينة دمشق**، تح: محب الدين العمروي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٩٧.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (ت٣٩٥هـ)، **الفروق اللغوية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي (ت٥٤١هـ)، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير ابن عطية)**، تح: الرحالة الفاروق، وآخرين، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، دار الخير، بيروت، ط٢، ٢٠٠٧.
- ابن عقيل، بهاء الدين عبد الله (ت٧٦٩هـ)، **شرح ابن عقيل على ألفية الإمام ابن مالك**، دار التراث، القاهرة، ط٢٠، ١٩٨٠.
- العكّ، خالد عبد الرحمن، **أصول التفسير وقواعده**، دار النفائس، بيروت، ط٢، ١٩٨٦.
- العلائي، خليل بن كيكلدي، صلاح الدين أبو سعيد الدمشقي (ت٧٦١هـ):
  - **المختلطين**، تح: رفعت فوزي وزميله، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط١، ١٩٩٦.
  - **تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم**، تح: علي معوض، وعادل عبد الموجود، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- العمار، عبد العزيز بن صالح، **التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن – دراسة بلاغية تحليلية**، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط١، ٢٠٠٧.
- العيني، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد (ت٨٥٥هـ)، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، ضبطه وصححه: عبد الله عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا (ت٣٩٥هـ):
  - **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تح: أحمد بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
  - **معجم مقاييس اللغة**، تح: شهاب الدين أبو عمر، بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٩٩٨.

- الفرماوي، عبد الحي، **البداية في التفسير الموضوعي – دراسة منهجية موضوعية**، مطبعة الحضارة العربية، القاهرة، ط٢، ١٩٧٧.
- الفزاني، جميلة، **مجاهد** ﷺ **ومنهجه في التفسير – رسالة ماجستير**، جامعة أم القرى، إشراف: د. أحمد غلوش، ١٤٠٣هـ.
- الفضلي، عبد الهادي، **أصول الحديث**، الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٣.
- الفنيسان، سعود بن عبد الله، **اختلاف المفسرين – أسبابه وآثاره**، الرياض، دار إشبيليا، ط١، ١٩٩٧.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ)، **القاموس المحيط**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧.
- الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد الحموي (ت٧٧٠هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، بيروت، المكتبة العلمية، د.ط، د.ت.
- القاضي، عبد الفتاح، **القراءات الشاذّة وتوجيهها من لغة العرب**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، ١٩٨١.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت٢٧٦هـ)، **تأويل مشكل القرآن**، تح: أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٩٧٣.
- ابن قدامة، عبد الله بن محمد المقدسي (ت٦٢٠هـ)، **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، مؤسسة الريان، ط٢، ٢٠٠٢.
- القرافي، شهاب الدين أحمد (ت٦٨٢هـ)، **العقد المنظوم في الخصوص والعموم**، تح: أحمد عبد الله، دار الكتبي، مصر، ط١، ١٩٩٩.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد (ت٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ٢٠٠٦.
- القضاة، أحمد، وآخرون، **مقدمات في علم القراءات**، عمان، دار عمار، ط١، ٢٠٠١.
- قطب، سيد (ت١٣٨٥هـ)، **في ظلال القرآن**، بيروت – القاهرة، دار الشروق، ط١٧، ١٤١٢هـ.
- القيسي، قاسم، **تاريخ التفسير**، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، د.ط، ١٩٦٦.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، **إعلام الموقّعين عن رب العالمين**، تح: محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١.
- الكبيسي، محمد عياش، **الصفات الخبرية عند أهل السنة والجماعة**، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ط١، ٢٠٠٠.
- الكتاني، أبو عبد الله محمد الحسني الإدريسي (ت١٣٤٥هـ)، **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة**، تح: محمد الزمزمي، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ط٦، ٢٠٠٠.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠.
- الكسواني، إسماعيل علي، **أسباب اختلاف المفسرين في تفسير القرآن الكريم**، دار يافا، د.ط، ٢٠٠٥.

- الكومي، أحمد السيد، ومحمد القاسم، **التفسير الموضوعي للقرآن الكريم**، دار البيان، ط١، ١٩٨٢.
- الماوردي، أبو الحسن علي (ت٤٥٠هـ)، **نكت العيون (تفسير الماوردي)**، تح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٢.
- المبارك، محمد عبد القادر (ت١٩٨١م)، **فقه اللغة – دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية**، مطبعة جامعة دمشق، د.ط، د.ت.
- المبرد، أبو العباس أبو العباس محمد بن يزيد النحوي (ت٢٨٥هـ)، **ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد**، تح: د. أحمد أبو رعد، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٩٨٨.
- المجايدة، باسل عمر، **أثر اختلاف الإعراب في تفسير القرآن الكريم – دراسة تطبيقية في سورة المائدة – رسالة ماجستير**، إشراف: د. عبد السلام اللوح، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠٠٩.
- محامدي الخياطي، **تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير** (ت٦٣٨هـ)، تصدير: محمد بن شريفة، تصدير: محمد بن شريفة، د.ط، د.ت.
- المحلاوي، محمد عبد الرحمن (ت١٩٢٠م)، **تسهيل الوصول إلى علم الأصول**، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، د.ط، ١٣٤١هـ.
- المرادي، ابن أم قاسم الحسن بن قاسم (ت٧٤٩هـ)، **الجنى الداني في حروف المعاني**، تح: فخر الدين قباوة، وزميله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٢.
- المزي، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن (ت٧٤٢هـ)، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تح: بشار معروف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٠.
- مسلم، ابن الحجاج النيسابوري (ت٢٦١هـ)، **صحيح مسلم بشرح النووي**، دار الخير، بيروت، ط١، ١٩٩٤.
- المشني، مصطفى إبراهيم، **بحث (التفسير المقارن – دراسة تأصيلية)**، بحث محكّم في مجلة الشريعة والقانون، جامعة الشارقة، عدد (٢٦)، ٢٠٠٦م.
- مصطفى، إبراهيم، وآخرون، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ١٩٦٠.
- مصطفى مسلم، **مباحث في التفسير الموضوعي**، دمشق، دار القلم، ط٢، ١٩٩٧.
- المطعني، عبد العظيم إبراهيم (ت٢٠٠٨م):
  - **المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٩٥.
  - **المجاز في اللغة والقرآن، بين الإجازة والمنع: عرض وتحليل ونقد**، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، ٢٠٠٧.
- مطلوب، أحمد، **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، بغداد، المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧.
- ابن معين، أبو زكريا يحيى البغدادي (ت٢٣٣هـ)، **تاريخ ابن معين – رواية الدارمي**، تح: أحمد سيف، دمشق، دار المأمون، د.ط، د.ت.

- المنجد، محمد نور الدين، **الاشتراك اللفظي في القرآن الكريم، بين النظرية والتطبيق**، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الإفريقي (ت٧١١هـ)، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- المهدي، جودة، **قصد السبيل في التفسير الموضوعي لآي التنزيل**، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٩٨٠م.
- ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد الفتوحي (ت٩٧٢هـ)، **شرح الكوكب المنير**، تح: محمد الزحيلي وزميله، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٢، ١٩٩٧.
- النحّاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت٣٣٨هـ):
  - **معاني القرآن**، تح: محمد علي الصابوني، مكة، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٩هـ.
  - **الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم**، المكتبة العلامية، مصر، ١٩٣٨.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد الخراساني (ت٣٠٣هـ):
  - **الضعفاء والمتروكون**، تح: محمود زايد، حلب، دار الوعي، ط١، ١٣٩٦هـ.
  - **الطبقات**، تح: مشهور حسن، الزرقاء، مكتبة المنار، ط١، ١٩٨٧.
  - **المجتبى من السنن**، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٩٨٦.
- النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد (ت٧١٠هـ)، **مدارك التنزيل وحقائق التأويل (تفسير النسفي)**، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- النوري، السيد أبو المعاطي، وآخرون، **موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله**، بيروت، عالم الكتب، ط١، ١٩٩٧.
- النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ):
  - **التبيان في آداب حملة القرآن**، تح: محمد الحجّار، دار ابن حزم، ط٤، ١٩٩٦.
  - **المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار الخير، بيروت، ط١، ١٩٩٤.
- النويري، أبو القاسم محمد بن محمد (ت٨٥٧هـ)، **شرح طيبة النشر في القراءات العشر**، تح: مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
- النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد القُمّي (ت بعد ٨٥٠هـ)، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٦.
- ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف (ت٧٦١هـ)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تح: بركات هبّود، دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
- ابن الهمام الحنفي، كمال الدين محمد ابن عبد الواحد (ت٨٦١هـ)، **فتح القدير شرح الهداية**، تح: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.

- الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي (ت٨٠٧هـ)، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، تح: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، د.ط، ١٩٩٤.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد (ت٤٦٨هـ):
  - **أسباب نزول القرآن**، تح: كمال زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، ١٩٩٨.
  - **التفسير البسيط**، تح: محمد الفايز، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، سلسلة الرسائل الجامعية، الرياض، ١٤٣٠هـ.
- ابن الوزير، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني (ت٨٤٠هـ)، **إيثار الحق على الخلق في ردّ الخلافات إلى مذهب الحق من أصول التوحيد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧.
- آل ياسين، محمد حسين، **الأضداد في اللغة**، د.ط، د.ت.
- أبو يعلى، أحمد بن علي التميمي الموصلي (ت٣٠٧هـ)، **مسند أبي يعلى**، تح: حسين سليم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، ط١، ١٩٨٤.

ABSTRACT

COMPARATIVE INTERPRETATION THEORY AND APPLICATION STUDY OF SURAT AL-FATIHA

Prepared by

Rawdah A.K Pharaon

Supervised by

Dr.FADEL HASAN ABBAS

Dr.SHHADA HUMAIDY AL-AMRY

This thesis has dealt with one type of interpretation, namely: the (Comparative Interpretation) from two angles, a theoretical angle and a practical angle.

Within the first angle, questions of theory were discussed revealing the reality of the topic and dealing with its aspects. As for the second angle, the discussion targeted the topics that were debated by the scholars related to Surat Al-Fatiha, the study of their arguments and the analysis of their evidence in a methodology that concluded the most likely interpretation of the holy verses, as per the researcher's opinion. The objectives of this thesis included preparing of a fundamental analysis that reveals the basics of this line of interpretation and affirms it to other researchers as to be taken into consideration in their studies and researches. In addition, this thesis will provide practical models showing the approach to compare among the different arguments of interpretation scholars.

This thesis concluded to a number of results and recommendations, one of which shows that the (Comparative Interpretation) subject is the word of Allah in terms of its probable indications, and that it is based on the variety among the arguments of interpretation scholars on the same position, which means that the (Comparative Interpretation) has only one type and not many.

بسم الله الرحمن الرحيم

رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي

وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه